هيغل وفويرباخ

حنا ديب

هيغل وفويرباخ



دار أمواج

* هيغل وفويرباخ

* **حنّا ديب**

* الطبعة الأولى: تشرين الأول ١٩٩٤

* الناشر: **أمواج للطباعة والنشر**

ص.ب ٥٢٦٤ ـ ١٣ ـ بيروت ـ لبنان

* التوزيع: **بيسان للنشر والتوزيع**

ص.ب ٥٢٦١ ـ ١٣ ـ بيروت ـ لبنان.

هاتف ٣٥١٢٦٩

إلى ابني جرجس
خير من تعاطف معي وساعدني
أثناء إنجازي لهذا الكتاب

تصدير(*)

كنت أعرف فلسفة لودفيغ فويرباخ من خلال مطالعتي لمؤلفات كلاسيكيي الماركسية، الذين بالرغم من تقديرهم العالي لفويرباخ، اعتبروا أن نظريته الفلسفية: «الإنسانية» هي ضرب من التجريد الذي لا طائل تحته. لذلك لم يكن من الممكن، من خلال معلوماتي الماركسية عن فويرباخ، أن أختار فلسفته كموضوع لرسالة الماجستير. والحق، إن فضل الاختيار يعود للدكتورة عفاف بيضون التي كانت الأستاذة المسؤولة عن رصيد الدبلوم «الإنسان والفلسفة، من سقراط إلى سارتر»، ثم المشرفة على رسالتي: «فويرباخ وهيغل»، فلسفة الإنسان: الوحدة الحقيقية بين الفكر والوجود»؛ وأنا مدين لها باختيار هذا الموضوع في هذه المرحلة بالتحديد ـ مرحلة اعادة النظر بمفاهيم الماركسية ومصادرها. وهذه النقطة الأخيرة من غير الممكن إدراك أهميتها الكاملة إلا بمعارضتها بالرأي الشائع والقائل بأن مراجعة الماركسية تبدأ بهيغل وتنتهي به، وهذا ما سنجد توضيحاً له فيما بعد.

لقد كانت الطريق صعبة منذ بدايتها؛ فمصادر فويرباخ والمراجع عنه شبه معدومة باللغة العربية، والموجود منها يحوي أخطاء في الترجمة تصل إلى حد القلب العكسي renversement لنظريته. مما يدل على أن المترجم قد ظن خطأً أنه بالإمكان ولوج باب الفلسفة الألمانية عن طريق الاكتفاء بقراءات متسرعة لمراجع أجنبية، فرنسية وانكليزية، دون القيام أولاً بدراسة عميقة وجدية للموضوع ـ المصدر الذي هو بصدد ترجمته. وهاكم أمثلة عن كل ما وجدته لفويرباخ أو عنه باللغة العربية:

١ـ كتاب للمؤلف الفرنسي هنري أرفون بعنوان: «فويرباخ».

(*) الكتاب الذي بين يدي القارىء، هو رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة الأوروبية، ناقشها المؤلف في شهر آذار الماضي في قسم الفلسفة في الجامعة اللبنانية. انظر ملحق عن جلسة المناقشة في آخر الكتاب.

٢ـ كتاب لفويرباخ عنونه المترجم (الياس مرقص): «مبادىء فلسفة المستقبل»، وهو يحوي على المؤلفين الأساسيين لنظرية فويرباخ اللذين يؤلفان كلاً واحداً وهما: «موضوعات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة» و «مبادىء فلسفة المستقبل».

٣ـ مقالة في مجلة «الفكر العربي المعاصر» بعنوان: «جوهر الدين عند فويرباخ» ـ عدد آذار/نيسان ١٩٩٠، كتبها السيد أحمد عبد الحليم عطية.

بدأت بحثي بأول كتاب توفر لي، كتاب هنري أرفون، من خلال الترجمة العربية. إلا أن معرفتي السابقة (وبالرغم من سطحيتها) لفويرباخ كفيلسوف الحسية الأنثروبولوجية، جعلتني أتوقف عند فقرة تيقنت من وجود خطأ أساسي في ترجمتها، وعندما استحصلت على النص الفرنسي الأصلي تأكدت من صحة موقفي؛ إذ بينما يتحدث النص الفرنسي بأمانة وبمعرفة عميقة عما يعنيه فويرباخ «بالفريق الثالث» الذي طالما احتقره الفلاسفة، أي الحواس، وذلك عندما يقول:

«C'est donc dans la réalité même que Feuerbach transporte le centre d'intérêt de la philosophie. Ce sont les sens, ce tiers état tant méprisé jusqu'alors par les philosohes, qui selon Feuerbach, donneront accès aux vérités philosophiques».

يجعل المترجم من الحواس معاني، وذلك عندما يترجم الفقرة المذكورة أعلاه كما يلي:

«بمعنى أن فويرباخ ينقل مركز اهتمام الفلسفة إلى الواقع نفسه. أي أن المعاني، ذلك الفريق الثالث الذي كثيراً ما احتقره الفلاسفة حتى الآن، هي التي، كما يرى فويرباخ، ستوصل إلى الحقائق الفلسفية».

هكذا، فويرباخ أدخل الحواس بين الفكر والوجود فأسس بذلك نظريته التجريبية «الإنسانية»، والمترجم يجعل من الحواس sens معاني، فيصبح فويرباخ بذلك رمزاً للمثالية الفلسفية. هذا واحد من كثير من الأمثلة التي صادفتها في الخمسين صفحة من كتاب أرفون التي يعرض فيها باختصار لحياة فويرباخ العلمية ولفلسفته.

أما بالنسبة «لمبادىء فلسفة المستقبل»، وبالرغم من مراعاة المترجم (إلياس مرقص) الدقة العلمية، والأمانة في النقل، فإن وجود بعض الثغرات يجعل من

المتعذر على القارىء العربي غير المتخصص بالفويرباخية فهم الترجمة. هذا بالرغم من أن النص الذي ترجمه السيد مرقص هو النص الذي يعرض فيه فويرباخ لنظريته الفلسفية الأساسية. وقد ظهرت هذه الثغرات في:

١ـ انطلاقه من أفكار الماركسية وتركيزه على ما يتفق مع هذه الأفكار في فلسفة فويرباخ ونقده لما يخالفها. وهو يقول في ذلك: «نقرأه [أي فويرباخ] وفي ذهننا مبدأ نظرية المعرفة الجدلية المادية»؛ مما أدّى، وهذا طبيعي في مثل هذه الحالة، إلى اعتبار فويرباخ مجرد صلة وصل بين هيغل وماركس، علماً أنني جعلت محور كتابي هذا إظهار خطأ هذا الإتجاه، داعياً إلى قراءة جديدة لفويرباخ والنظر إليه بشكل مستقل عن سلفه هيغل وعن خلفه ماركس.

٢ـ أخذ نصوص فويرباخ وترجمتها بدقة، لكن ليس من منطلق المسألة الأكثر أهمية في فلسفة هذا الفيلسوف: أي بناء نظريته الأساسية من خلال القلب العكسي لفلسفة هيغل؛ الأمر الذي أدّى إلى عدم الوضوح عند استعمال المصطلحات الواحدة التي يختلف معناها باختلاف موقعها ومكانتها عند كل من هذين الفيلسوفين، هيغل وفويرباخ.

مثلاً، يبدأ هيغل كتابه «علم المنطق» بالوجود المجرد Etre الخالي من أي تعيّن، معتبراً أنه بداية مطلقة وغير مفترضة؛ أما فويرباخ فيرى أن «هيغل لم يبلغ الوجود كوجود، الوجود الحر، المستقل السعيد في ذاته، إنما اكتفى بأن يفكر الموضوعات كمحمولات للفكر الذي يفكر ذاته». وعلى هذا الأساس اعتبر أن بداية الفلسفة لا يمكن أن تكون الوجود المجرد، بل ضده بالتحديد، أي الوجود المحسوس être.

من هنا جاء استعمال فويرباخ لهذا المصطلح الواحد بمعنيين مختلفين تارة فيما يتعلق بفلسفة هيغل وأخرى فيما يتعلق بفلسفته هو. لكن المترجم لم يوضح كما يجب هذا التمييز، سواء بالنسبة لهذا المصطلح أو لغيره من المصطلحات الهيغلية التي أخذها فويرباخ وقلبها عكسياً. ولو فعل ذلك الأستاذ مرقص لجاءت الترجمة أمينة ومخلصة لما أراده فويرباخ.

كما أننا لا نجد أن القارىء العربي يكون أكثر تناغماً وانسجاماً عند استعمال مصطلحات من نوع:

الهولوجيا	مقابل	théologie	لاهوت
انسانولوجيا	مقابل	anthropologie	انثروبولوجيا، الخ..

علماً أن هكذا مصطلحات لا تخرجنا من دائرة الاستعانة باللغات الأخرى، على الأقل بتكريس اللاحقة «لوجيا».

لكن، والحق يقال، تبقى أمانة مترجم «المبادىء»، كمحاولة أولى، تستحق التقدير، وبامكانها رغم الثغرات المذكورة آنفاً، أن تكون بداية هامة لدراسة أكثر توسعاً في المستقبل.

أما ما لا يمكن القبول به هو المقالة التي نشرت في عدد آذار/نيسان ١٩٩٠ في مجلة «الفكر العربي المعاصر»، تحت عنوان «جوهر الدين عند فويرباخ» بقلم د. أحمد عبد الحليم عطية.

في الفقرة الأولى من هذه المقالة، وتحت عنوان فرعي «اهتمام فويرباخ بالدين»، ومن أجل تأكيد هذا الاهتمام، يبدأ كاتب المقالة بتعداد مقاطع من مؤلفات مفكرين مختلفين لا يجمع بينهم أي جامع: من انجلز إلى بردياثيف Berdyaev إلى كارنو Cherno إلى بارث Barth إلى فوغل Vogel، وبدون العودة إلى المصادر التي أخذ عنها هؤلاء المؤلفون. وبغض النظر عن جدوى مثل هذه الطريقة في البحث، يمكن القول إنها تفتقد المقومات الأساسية للتسلسل والتقدير الصحيحين، تلك المقومات التي تستند أولاً وقبل كل شيء على التعمق في المصادر التي اعتمدت من قبل هؤلاء المؤلفين. بل أكثر من ذلك، إن عدم أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار أدّى في حالتنا هذه، إلى خطأ سنحاول إظهاره، وبالتالي تبيان كم تبعدنا تلك المقالة ليس فقط عن فهم فلسفة فويرباخ بل وعن فهم فلسفة هيغل أيضاً.

من أجل شرح نظرة فويرباخ للدين، يأخذ كاتب المقالة فقرة من كتاب كارل لوفيت «من هيغل إلى نيتشه»، وهي الفقرة التي عنونها لوفيت «تحجيم فويرباخ للدين المسيحي إلى طبيعة الإنسان»، وقد اعتمد الكاتب على الترجمة الانكليزية لكتاب لوفيت فجاء شرحه لهذه الفقرة كما يلي:

«إن الفهم الأساسي والأولي للدين عند فويرباخ يتلخص في أن «الانثرولوجي هو

سر [حقيقة] اللاهوت» أي أن جوهر وحقيقة الدين ومعناه الباطني العميق هو الجوهر الإنساني. وهذا مضمون ما يطلق عليه /لوفيت/ K. Löwith «البديهية الكلية» Universal axiom عند فويرباخ».

لوفيت يتحدث ببساطة ووضوح وبفهم عميق للفويرباخية عن «البديهية الأكثر شمولية في نقد فويرباخ للدين» دون أن يخطر له بالتأكيد أن أحداً سيأخذ هذا القول ليفهم منه أن لدى فويرباخ «بديهيات كلية». والواقع أنه لو تعمّق كاتب المقالة في مقدمة «بارث» التي يستشهد بها في بداية مقالته وبدءاً من الصفحة X التي يقتبس منها، لما وقع في هكذا خطأ، هناك نجد «بارث» يكتب: «خطة فويرباخ ـ تحويل وحل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا» (ص XIV). وكذلك يورد بارث في نفس المقدمة ما قاله فويرباخ نفسه في بداية محاضرته الثالثة في هيدلبرغ حيث يختصر تعاليمه بالقول: «اللاهوت هو أنثروبولوجيا» (ص XV). الخ...

وبالعودة إلى النص المقصود هنا من كتاب لوفيت، نرى أن لوفيت يعتمد في القسم الأول من هذا النص على تعريف الدين كما جاء في الفصل الثاني من مقدمة كتاب فويرباخ «ماهية المسيحية»، حيث يرى أن ماهية الدين هي نفسها ماهية الإنسان وأن «مهمتنا هي بالتحديد إثبات أن تعارض الإلهي والإنساني تعارض وهمي». وقد استطاع لوفيت المطّلع بعمق على هذا المصدر، أن يشرحه ببراعة فائقة، تارة بالاستشهاد الحرفي ببعض ما ورد في المصدر المذكور، وتارة بعرضه للبعض الآخر بطريقة توضيحية رائعة.

أما الترجمة العربية في المقالة المعنية، والتي لم تأخذ هذه الطريقة الدقيقة بعين الاعتبار، فكان نصيبها التشويش وعدم الوضوح بشكل لم يعد من الممكن، بالنسبة للقارىء المبتدىء لفويرباخ، أن يميّز بين ما يقوله كاتب المقالة وبين ما يقوله لوفيت وبين ما يقوله فويرباخ.

والأهم من كل ذلك: بعد انتهاء كارل لوفيت من عرض ما جاء في كتاب «ماهية المسيحية»، ولتبيان أثر هيغل في التطور الحاصل في الفكر الفويرباخي، يعلن وبطريقة فويرباخية، ما يمكن فهمه وقراءته عند هيغل كما يلي: «الروح الإلهية التي ندركها أو نؤمن بها، هي نفسها الروح المدركة ـ هكذا نقرأ في هيغل». والمقصود هنا، بتعابير أسهل: الوعي الذي لدى الإنسان عن الله هو وعي ذات الله

أو وعي الله لذاته. أما كاتب المقالة فيتابع الترجمة معتبراً أن هذه الفكرة لفويرباخ وقد أخذها عن هيغل.

والحق، إن هذه الفكرة تشكل قلب فلسفة هيغل وهذا صحيح، وقد أخذها عنه فويرباخ وهذا صحيح أيضاً، ولكن ما لم يعرفه الكاتب هو أن فويرباخ أخذ هذه الفكرة الهيغلية ليس لينطلق منها كما هي، بل ليستخدمها في فلسفته بعد أن يقلبها عكسياً لتصبح: الوعي الذي لدى الإنسان عن الله هو وعي ذات الإنسان أو وعي الإنسان لذاته. وهذا يظهر مرة أخرى ضرورة التعمق في دراسة المصادر عندما يتعلق الأمر بالخوض في مسائل الفلسفة... لكن هناك أكثر من ذلك.

يتابع الكاتب الترجمة حرفياً كما يلي: «لذا فإننا نقرأ في أحد أعمال **هيغل** (التشديد للكاتب) ذلك النص الذي يستشهد به لوفيت:

«إن تطور الدين يرجع إلى أن الإنسان ينكر على الله ما يهبه لنفسه، وهذا يتضح من البروتستانتية التي تعبّر عن «أنسنة الإله» إن الله ـ الإنسان أو (الإله الإنساني)، أي «المسيح» هو وحدة إله البروتستانتية التي لم تعد تهتم بماهية الله بالنسبة لذاته، وإنما تهتم بماهية الله بالنسبة للإنسان، ولهذا السبب فإنه ليس لديها الرغبة الموجودة في الكاثوليكية. كما أن البروتستانتية التي لم تعد لاهوتاً ولم تعد مسيحية قد أصبحت ديناً إنسانياً». علماً أن لوفيت وضع النص بين مزدوجين وذكر المصدر في الهامش.

هكذا، بكل بساطة، وبالإضافة إلى عدم دقة الترجمة وما يسببه ذلك من تشويش، لم يدرك الكاتب أن النص الذي يستشهد به لوفيت بين مزدوجين لا يمكن أن يكون لهيغل أبداً، علماً أن لوفيت يذكر بكل وضوح أن المصدر هو فويرباخ وأنه وبالتحديد المبدأ الثاني في كتاب فويرباخ «مبادىء فلسفة المستقبل». فلنقرأه معاً كما أراده فويرباخ وكما ذكره لوفيت بترجمة عربية أرجو أن تتناسب والروح الفويرباخية:

«لهذا السبب فإن «تطور» الدين يتقوم إيجابياً في واقعة أن الإنسان «ينكر على الله ما يهبه لنفسه». البروتستانتية تسير في هذا الاتجاه، لأنها التعبير الديني عن أنسنة الله: «الله الذي هو إنسان، أي الله الإنساني: المسيح ـ هو وحده إله البروتستانتية. البروتستانتية لم تعد، كالكاثوليكية، تهتم بما هو الله في ذاته، إنما فقط بما هو من

أجل الإنسان. لهذا السبب لم يعد لديها أية نزعات نظرية أو تأملية كالكاثوليكية. إنها لم تعد لاهوتاً، إنها بشكل أساسي، فقط كريستولوجيا Christology [علم المسيح]، أي أنثروبولوجيا دينية».

باختصار، كانت دراسة فويرباخ، انطلاقاً من المصادر والمراجع العربية المتوفرة، مهمة فاشلة سلفاً. وبالعودة إلى المصادر الأجنبية، الفرنسية والانكليزية، وجدت أن دراسة فويرباخ مستحيلة بدون دراسة هيغل. لذلك كان لا بد من البدء بدراسة هيغل.

وهنا أيضاً، لا بد من القول، إن معظم كتب هيغل، التي وجدتها بالعربية، مترجمة إما عن الفرنسية أو عن الإنكليزية ودون العودة إلى النصوص الألمانية في معظم الأحيان. لذلك ما إن بدأت البحث حتى وجدت نفسي في غمرة مصطلحات فلسفية عويصة ومتضاربة لم يكن من الممكن، من خلالها، فهم فلسفة هيغل. حتى العودة إلى النصوص الفرنسية والانكليزية التي أخذت عنها الترجمات العربية لم تكن لتكفي، ذلك أنه كثيراً ما كان يحصل الالتباس بين ترجمتين فرنسيتين أو ترجمة فرنسية وأخرى انكليزية للنص الواحد، خاصة وأن هيغل، كما يرى جميع دارسيه، استعمل الكثير من المصطلحات الفلسفية بمعنى جديد تماماً ومختلف كلياً عن المعنى الذي كان سائداً بين الفلاسفة من قبله. ولم يكن من الممكن أن أتابع البحث لولا المساعدة الكبرى التي قدّمتها لي الدكتورة بيضون والتي مكنتني، من خلال اطلاعها الواسع على الفلسفة الألمانية ومن خلال توفر كتب هيغل وبعض كتب فويرباخ في مكتبتها باللغة الألمانية، أن أقارن النصوص الفرنسية والانكليزية الموجودة بحوزتي مع النصوص الألمانية الأصلية.

لقد حرصت أن ألحظ أدق التفاصيل عندما يتعلق الأمر بالنقاط الحيوية في موضوع هذا الكتاب، لكنني لم أكن أقل حرصاً في الاختصار عندما يتعلق الأمر بمسائل، في فلسفة هيغل، لا تمتّ بصلة إلى موضوعي إلاّ من بعيد. وبشكل عام حاولت التقيّد بالموضوعية التي يتطلبها البحث العلمي والابتعاد ما أمكن عن التعقيد، واضعاً في ذهني دائماً حكمة فويرباخ:

«الأسرار الأكثر عمقاً تسكن الأشياء الطبيعية الأكثر بساطة».

دارشمزين ـ الكورة، ١٩٩٤/٥/٢٩

فويرباخ: جدول نار

Ludwig Feuerbach

□ فلسفة فويرباخ، ليست مجرد صلة وصل بين هيغل وماركس

لودفيغ فويرباخ، اسم قليل ما يتردد في عالم الفلسفة. حتى في ألمانيا، موطن فويرباخ، قليلة هي الأبحاث عن فلسفته. بل إن الفكرة الشائعة، والتي يعلمها الجميع، هي التي تعتبر فويرباخ مجرّد صلة وصل، ممر، من هيغل إلى ماركس؛ ونتيجة ذلك، لا نرى من أفكار فويرباخ الأصيلة، في أية أدبية «إلاّ بمقدار ما تسمح بالعثور على الخطوط الأولى لفلسفة تتجاوزه وتكمّله وتتوّجه»(١). لكن هذا الحكم لا يمكن إلاّ أن يكون متحيّزاً ومجتزأ. متحيّز: لأنه مبني على أساس معايير غريبة عن فكر فويرباخ. فالماركسية لا تساوي الفويرباخية بحال من الأحوال. ومجتزأ: لأنه يتجاهل المساهمة الفلسفية الفويرباخية الأصيلة، الحقيقية والمستقلة، ولا يهتم إلاّ بذاك الذي اهتم به ماركس في فلسفة فويرباخ. من هنا، فإن أية دراسة تطمح للاستفادة من فكر فويرباخ، لا بد من أن تأخذ هذا الفكر في أصالته، وللوصول إلى ذلك، لا بد من التخلي عن الحكم السائد، والنظر إلى هذا الفيلسوف في استقلاليته، سواء بالنسبة إلى سلفه هيغل أو إلى خلفه ماركس. لهذا السبب نرى أنفسنا، في هذه المقدمة، مضطرين لإعطاء لمحة عن حياته العلمية والفلسفية.

والواقع، إن الفويرباخية هدفت ونجحت في إعطاء الفلسفة، في عصرها، انطلاقة جديدة، وجدت لها، كما سنرى، الكثير من المناصرين. فالسيطرة المطلقة للهيغلية، في ثلاثينات القرن الماضي، لم تكن «مطلقة» أكثر من فكرة هيغل، التي،

(١) Arvon, Henri: «Feuerbach: Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie», éd. PUF, Paris, 1964, p. 19.

بدورها، لم تكن «مطلقة»، إلاّ لأن هيغل لم يستطع «مطلقاً» أن يقول عنها شيئاً، كما عبّر فريدريك انجلس؛ وبقي الشك يراود عدداً، ولو ضئيلاً، من الهيغليين الشباب، الذين كانوا يشعرون بأنفسهم محصورين في دائرة السيستام الهيغلي المغلق، المتناقض داخلياً. إلى هؤلاء الشباب، توجّه فويرباخ ليدلّهم على المخرَج.

□ الميل الأول في صباي كان للدين:

في الثامن والعشرين من شهر تموز سنة ١٨٠٤، وُلِد لودفيغ فويرباخ في مدينة لاندس ـ هوت Landshut البافارية، التي انهى فيها دراسته الثانوية. في هذه المرحلة كان ميل فويرباخ دينيّاً بالكامل؛ فهو لم يتوقف عن التساؤل بقلق، عن نظرية لوثر Luther، التي أصابها الوهن بعد قرن من سيطرة العقلانية الحادة؛ هذا القلق الذي دفعه، في مرحلة لاحقة، إلى محاولة القيام بإصلاح، بوحي لوثري طبعاً، وذلك عندما ظهر كتابه «موضوعات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة» سنة ١٨٤٢، حاملاً في الأصل عنوان «الاصلاح» Reformation (نسبة إلى حركة الإصلاح الديني اللوثرية)، والذي تغيّر إلى «إصلاح» Reform في الطبعة الثانية المنقّحة سنة ١٨٤٦؛ تلك الموضوعات التي نجد فيها، كما في غيرها، من كتابات فويرباخ، مكانة محترمة للوثرية. وعلى هذا يعلّق ماركس فارتوفسكي M. Wartofsky قائلاً: «لكن الطموح للقيام «بإصلاح ديني ثان» يبقى واضحاً في الكتاب مناقضاً التواضع في تغيير العنوان»[١].

باختصار، بعد انهاء دراسته الثانوية، قرر فويرباخ تكريس نفسه لدراسة اللاهوت البروتستانتي. وهو يقول في ذلك: «الميل الأول لصباي، نحو الخامسة عشرة إلى السادسة عشرة سنة، لم يكن للعلم ولا للفلسفة وإنما للدين. هذا الميل الديني لم يأتني من التعليم الديني الذي، كما أذكر جيداً، جعلني غير مبال، ولا من تأثيرات دينية خارجية، وإنما من ذاتي فقط، من الحاجة لشيء لم يقدمه لي لا بيئتي ولا التعليم الذي كان يعطى في المدرسة الثانوية»[٢].

---

(١) Wartofsky, M.: «Feuerbach», Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1 st. ed. 1977, p. 349

(٢) عن: Arvon, H.: op. cit., p. 1.

في سنة ١٨٢٣، ذهب فويرباخ إلى هيدلبرغ Heidelberg للدراسة في جامعتها، حيث كانت فلسفة هيغل Hegel تدرّس على يد دوب Daub، الذي جعله يلمس، ضمن إطار الفلسفة الهيغلية، إمكان المصالحة بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان.

سنة ١٨٢٤، سافر إلى برلين، حيث كانت الفلسفة، التي يدرّسها هيغل في جامعتها، تخوض حواراً، حيويّاً ومستمراً، مع اللاهوت البروتستانتي في حينه، ممثلاً بشليرماخر Schleiremacher، مارهاينكي Marheineke، شتراوس Strauss ونايندر Neander، حواراً جديراً بأن يضعَ حدّاً للشك الذي ينخر في فكر فويرباخ. إلا أن ما حدث كان غير ذلك. يقول فويرباخ: «وصلت إلى جامعة برلين وأنا بحالة قصوى من التمزّق، بحالة تعاسة وعدم استقرار، كنت قد بدأت استشعر في نفسي الشقاق بين الفلسفة واللاهوت، ضرورة التضحية إما بالفلسفة من أجل اللاهوت أو باللاهوت من أجل الفلسفة»[١].

□ تكريس نفسه للفلسفة

في برلين، تحددت بذور الفكر الفويرباخي الأصيل اللاحق. فالكثير من المسائل التي لم يجد لها حلاً مع دوب Daub، وجد حلّها عند هيغل. وقد كتب إلى أبيه بعد حوالي الشهر من وصوله إلى برلين: «... إن العديد من المسائل التي كانت قد بقيت مع دوب غامضة وغير مفهومة، بالنسبة لي، أو بدت لي معزولة ونابعة من الصدفة، فهمتها بفضل بضع محاضرات من هيغل وعرفتها، أو هذا ما يبدو لي على الأقل، في ضرورتها وترابطها الداخلي».

«لم يعد بإمكاني دراسة اللاهوت». هذا ما اعترف به لوالده في رسالة بتاريخ ٢٢ آذار ١٨٢٥، مضيفاً: «إنني مثل روح متعطّشة للامتلاك وللسلطة تريد الاستئثار بالكل واستنفاده، ليس بالكل كمجموع تجريبي، ولكن كشمولية عضوية، إن رغبتي غير محدودة ومطلقة»[٢]. وإذا كان هذا القول يعبّر عن مدى تأثر فويرباخ بهيغل في تلك المرحلة، فبإمكاننا أن نرى بذور الفكر الفويرباخي الأصيل في

---

(١) عن: Arvon. H.: op. cit., p. 2.

(٢) عن: Ibid., p. 3.

المقطع التالي من نفس الرسالة: «أود أن أضمّ إلى صدري الطبيعة؛ التي بعقمها، تدفع اللاهوتي الجبان إلى التراجع؛ والتي أساء الفيزيائي فهمها؛ والتي لا ينجز خلاصها سوى الفيلسوف وحده». وسوف يرى فويرباخ في هذه الطبيعة أكثر بكثير مما يراه عالم الطبيعة وعلماء الجيولوجيا والمائيات، سوف يستطيع بفنّه الفلسفي أن يعلم ويعلّم كيف يمكن، من خلال هذه الطبيعة، تحقيق حكمة سقراط: اعرف نفسك بنفسك Connais-toi toi même، وبذلك لن يخلّص الطبيعة بمعناها المألوف فقط، بل يخلّص الإنسان أيضاً، الذي هو، عنده، جزء من هذه الطبيعة، بل أهم ما فيها بشكل مطلق.

سنة ١٨٢٦، أنهى دراسته في جامعة برلين برسالة قدّمها إلى أستاذه هيغل عنوانها: «العقل الواحد، الكلي، اللامتناهي» ,Die ratione una, universali» infinita»، مرفقاً رسالته بخطاب إلى معلمه يصف نفسه فيه بـ «التلميذ المخلص الذي يطمح إلى تملّك ولو جزء يسير من الروح النظرية esprit spéculatif لمعلمه». لم يتنازل هيغل ويرد على طروحاته، ربما، كما يقول أرفون، لأنه أحسّ أن من شأن قراءة دقيقة لمقالة فويرباخ الأولى هذه، توحي لنا، مع أخذ تطوره اللاحق بعين الاعتبار، إن في الأمر انتماء مفعماً بالشك وحماسيّاً أكثر مما هو يقيني»[1].

□ Le livre fatal[2]: «أفكار حول الموت والخلود»

سنة ١٨٢٨، نشر رسالته «العقل الواحد، الكلي اللامتناهي»، فعيّن، على الأثر استاذاً حرّاً في جامعة ارلنغن Erlangen، حيث حاضر فيها حتى سنة ١٨٣٢.

الحدث الرئيسي لنشاطه في تلك السنوات، هو نشره لمقالته «أفكار حول الموت والخلود»، والتي كانت قاتلة، كما تنبّأ له والده بذلك حين قال له: «لن يغفروا لك أبداً هذه المقالة، لن تحصل على أي كرسي في الجامعة»[3]. وهذا ما حدث فعلاً. كان ذلك سنة ١٨٣٠.

والواقع، إن فويرباخ لم يفعل، في تلك المقالة، سوى أن دفع بالتفسير الهيغلي

(١) Arvon, H.: op. cit., p. 3.
(٢) «الكتاب القاتل»، والتعبير مأخوذ عن: Ibid. p. 5.
(٣) عن: Ibid.

للعقل حتى نهايته المنطقية. فقد كان لدى هيغل «القناعة الراسخة بأن الحقائق الأزلية يجب أن تؤسس على العقل وحده، وأن تستنتج من جوهره»[1]. وفويرباخ يعلن، في المقدمة، عن رغبته في تحويل مثالية هيغل المطلقة باتجاه أكثر جدية وواقعية. فبما أن العقل أسمى من الأفراد، إلى درجة أن ذاتية الأفراد تنتهي إلى الذوبان في موضوعيته، يصبح الخلود حقّاً مكتسباً للعقل. وبذلك يكون فويرباخ قد توصّل إلى إنكار أي خلود شخصي، محدثاً الشرخ الأول في السيستام الهيغلي من جهة، ومحققاً تنبوء والده بإبعاده عن الجامعة، من جهة ثانية، وفي نفس الوقت.

□ القدرة السحرية للطبيعة

سنة ١٨٣٦، تزوّج فويرباخ من برتا ليف Bertha Löw، الشريكة في وراثة قصر بروكبرغ Bruckberg، حيث عاش فيه «حياة نبيل ريفي، وعرف، لسنوات طويلة، سعادة بسيطة تتلاءم مع ذوقه»[2].

لم تكن حياة الريف، بالنسبة لفويرباخ، عالماً خاصاً منغلقاً على ذاته، كما قد يتبادر للذهن، بل «إن هواء الريف أنعش فكره أكثر مما أنعش رئتيه. وبدلاً من أن يتقوقع الفكر على ذاته، تمدد على قياس أبعاد الطبيعة»[3]. وعن هذا يكتب فويرباخ: «في برلين في الماضي، والآن في قرية، يا له من لغو... المنطق، تعلمته في جامعة المانية، لكن علم البصريات، فنّ النظر، لم أتعلّمه إلاّ في قرية ألمانية. كل العلوم المجرّدة تمزّق الإنسان، العلوم الطبيعية هي التي تعيد بناءه بالكامل، هي التي تتطلب الإنسان بكامله، بكل قواه وبكل حواسه». ويضيف أرفون معلقاً:

«الطبيعة، الرسالة التي تعلّم المحسوس، هذا هو العامل الثالث، والأكثر أهمية بدون شك، من عوامل تكوين فكر فويرباخ. فعند ملاحظته للطبيعة، يلتقي الفكر بحامله الجسدي، ومن خلال تعاطيها مع الملموس، تتوقف الروح عن اللعب مع ذاتها تبعاً لقوانين وهمية وتعسّفية»[4]. وسوف نرى لاحقاً كيف أن الطبيعة ـ

---

(١) هيغل: «حياة يسوع»، ترجمة جرجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٥.

(٢) Arvon, H.: op. cit., p. 7.

(٣) Ibid. p. 7.

(٤) Ibid., p. 7-8.

والطبيعة بالمعنى الفويرباخي تشمل الأنا والآخر وتتسع للجميع ـ هي التي، بمفهومها الجديد، مارست تأثيرها على فويرباخ وأعطت لفكره انتظامه بشكل أساسي.

الدين، ابعاده عن الجامعة والطبيعة هذه هي العوامل الثلاثة التي أثّرت في تكوين الفكر الفويرباخي الأصيل، والتي تبقى كحروف نافرة، تميّز كتاباته كلها.

□ فويرباخ: جدول نار

الواقع أن موضوع هذه الرسالة مستوحى، إلى حدّ ما، من اسم فويرباخ Feuerbach. فـ Feuerbach كلمة ألمانية مؤلفة من مقطعين: Feuer وتعني النار و Bach وتعني الجدول ruisseau، أي إذا ما ترجمنا كلمة Feuerbach حرفيّاً إلى العربية، فإنها تعني: «جدول نار».

في الأصل، كان في نيتي أن أعرض في هذه الرسالة حقيقة الدور الذي لعبه فويرباخ بين هيغل وماركس، وأن أبيّن، من خلال دراسة مفصلة للفويرباخية وحاجة العصر لها، أنه لم يكن مجرد صلة وصل بينهما. ففويرباخ لم يكن مجرّد جدول أو Wasserlauf يحفر في الأرض، بل كان Feuerbach بكل معنى الكلمة، حفر في الأرض وعلا لهيبه الجبلين العملاقين اللذين سار بينهما: جورج وليم فريدريك هيغل G.W.F. Hegel وكارل هنريش ماركس Karl H. Marx، فأحرق الأول بناره، و «طهّر» الثاني بمائه الساخن، مؤسساً نظريته الفلسفية الأصيلة: الإنسانية l'Humanisme «محجّماً» (الكلمة من reduction) الفلسفة إلى انثروبولوجيا Anthropologie فلسفية.

منذ طفولة الإنسانية، حاول الإنسان أن يعرف ذاته، محققاً ذلك من خلال الأساطير أولاً، وفي مرحلة أعلى من خلال الدين، وبعدها اللاهوت، وبعدها الفلسفة، ولكن الهدف واحد: معرفة ذات الإنسان، أو باللغة الهيغلية: وعي الذات das Selbstbewusstsein. من هنا كان قول فويرباخ الشهير: «سر اللاهوت هو الانثروبولوجيا». بهذا الوصف للفلسفة كنشاط إنساني، بل كطريقة متطورة لجهد الإنسان من أجل إدراك ذاته، تخطّى فويرباخ الهيغلية، التي لا تختلف بشيء عن غيرها من الفلسفات من هذه الناحية، فالمحتوى الإنساني الأساسي للفلسفة

الهيغلية مقنّع خلف واجهتها الميتافيزيقية.

والحال، إن فويرباخ جمع النار والماء، «القلب الذي يصنع الثورات والرأس الذي يصنع الاصلاحات». جمع الدين، الذي ماهيته القلب، مع العقل. فللعقل والقلب (باعتباره ماهية الدين) نفس المرتبة عند فويرباخ عندما يتعلق الأمر بتحديد ماهية الإنسان. والقول المألوف بأن ما يميز الإنسان هو كونه حيواناً عاقلاً يصبح ناقصاً. فالإنسان يمكن أن نميّزه ليس بعقله فقط، بل بتدينه أيضاً. أول كلمة في كتابه «ماهية المسيحية» هي: «الدين يرتكز على الاختلاف الأساسي بين الإنسان والحيوان»، ووعي الإنسان لذاته، كوعي ماهيته النوعية، يرتكز أيضاً على الاختلاف الأساسي بين الإنسان والحيوان. الإنسان متدين الحيوان ليس كذلك. فالعقل والدين يشكلان، متحدين ومنفردين، الفصل بين الإنسان والحيوان.

□ أصالة فويرباخ: انزال هيغل عن عرش الفلسفة

الواقع، أنه بعد التمعّن بالموضوع، وجدت أنه أوسع بكثير من أن يكون موضوعاً لرسالة ماجستير، فاضطررت إلى «تحجيمه» ليركز على دور فويرباخ في تفنيد الهيغلية، مع عرض لنظريته ما أمكن. وسأحاول، في هذه المقدمة، التعويض عن هذا التعديل قدر الإمكان. فليس فقط من الإجحاف اعتبار فويرباخ مجرّد ملحق لماركس، بل من غير المنصف أيضاً اهمال التأثير الكبير لهذا الفيلسوف على ماركس.

لقد عبّر انجلز العجوز عن الدور الكبير الذي لعبه فويرباخ في عالم الفلسفة في أواخر النصف الأول من القرن الماضي بقوله: «كان على المرء أن يرمي بنفسه في «جدول النار» هذا، في مطهر purgatoire الأزمنة الحديثة هذا، ليخرج منه نظيفاً من كل الخرافات وجاهزاً لكل المعارك»[1]. لذلك، كي نكون عادلين مع فويرباخ لا بدّ من تحريره من القيود الماركسية التي تخنقه، كما عبّر عن ذلك الفرنسي هنري أرفون والأميركي ماركس فارتوفسكي Marx Wartofsky اللذان درسا فويرباخ بعمق.

---

(١) عن: Feuerbach, Ludwig: «Manifestes philosophiques», textes choisis (1839-1854), traduit de l'allemand par Louis Althusser, PUF, Paris 1973, «introduction de traducteur», p. 2

فويرباخ ليس مجرّد صلة وصل بين هيغل وماركس، هذه الصلة التي كان من الممكن أن يقوم بها أي فيلسوف مادي ظهر خلال تاريخ الفلسفة، كالمدرسة الأيونية مثلاً أو ديمقريطس أو أبيقور، الذي كان ماركس قد كتب أطروحته عنه. إن أصالة فويرباخ تكمن في أنه هو الذي أنزل هيغل عن عرش الفلسفة، هو «أول من أكمل هيغل ونقده من وجهة نظر هيغل بحلّه الروح المطلقة ميتافيزيائياً إلى «الإنسان الحقيقي على أساس الطبيعة»»[1]. وماركس هنا، لا يعبّر عن دور فويرباخ بالنسبة لأستاذه هيغل فقط، بل كذلك عن أصالة فكر فويرباخ نفسه، وذلك في إطار برهنته التي تدلّ على أن جميع الفلاسفة الذين نقدوا هيغل (قبل فويرباخ)، بقي نقدهم وحيد الجانب.

إن أهمية النقد الفويرباخي لهيغل، بل إنزاله عن عرش الفلسفة، تتّضح إذا ما فهمنا وضع المدرسة الهيغلية بعد وفاة الفيلسوف العملاق سنة ١٨٣١. فـ «سيطرة «الهيغلية» المطلقة قد بلغت أوجها في الحقبة الممتدة من ١٨٣٠ إلى ١٨٤٠ بالضبط، مسممة إلى هذا الحد أو ذاك حتى أعداءها. وفي تلك الحقبة بالذات نفذت مفاهيم هيغل بكثرة، عن عمد أم عن غير عمد، إلى مختلف العلوم، وأعطت خميرة حتى للأدب المبسّط والصحافة اليومية، من حيث يستمد «الوعي المثقف» المتوسط أفكاره. ولكن هذا الظفر على طول الخط لم يكن سوى مقدمة لحرب داخلية»[2]. وهذه «الحرب الداخلية» خاضها وظفر فيها لودفيغ بول يوحنا انسلم فويرباخ.

وما يذكره ر. هايم R. Haym، في كتابه «هيغل وعصره»، دليل ساطع، ومقنع، على المكانة التي يجب اسنادها للدور الفويرباخي في نقد هيغل، يقول هايم: «إن قسماً كبيراً من المعاصرين لا يزال يتذكّر جيداً ذلك العصر، حيث كان كل العلم يتغذّى على الطاولة الثرية للحكمة الهيغلية؛ حيث كانت كل الكليات تقف على باب كلية الفلسفة كي تحوز على الأقل على بعض الشيء من هذا الاكتشاف للمطلق ومن ليونة الديالكتيك الشهير؛ حيث كان على المرء إما أن يكون هيغلياً،

---

(١) ماركس، كارل: «العائلة المقدّسة أو نقد النقد النقدي»، ترجمة حنا عبّود، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص ١٨١.

(٢) ماركس انجلس: مختارات في أربعة أجزاء، ج ٤، دار التقدّم، موسكو، ص ١٥.

أو بربريّاً وأحمق وتجريبياً متخلّفاً ومحتقراً»[١].

هذا القول يعبّر أصدق تعبير عن سيطرة الهيغلية عند ظهور كتاب فويرباخ «مساهمة في نقد الفلسفة الهيغلية» سنة ١٨٣٩ في حوليات هال Annales de Halle.

والحال، إن المسألة كانت أكثر من مجردّ «مساهمة». فإذا كانت ماهية الإنسان هي نشاطه الفكري، أي إذا كان الإنسان إنساناً ما دام يفكّر، وفوق ذلك، إذا كان الفكر ذاته هو تحقيق الوعي الذاتي للفكرة حسب فلسفة هيغل، عندها تحقق الفكرة ذاتها في تفكير الإنسان.

«جيد، إلى هذا الحد، يقول فويرباخ، لكنه يسأل التفكير بماذا؟ التفكير بأي شيء كان anything؟ ظاهريّاً لا، لأن هذا يجعل المسألة مبتذلة. إذن التفكير بشيء ما something، أي التفكير بشكل محدد. ولكن كل تحديد سلب، تمييز هذا this عن لا ـ هذا not-this. بناء على ذلك، يكون التفكير غير كامل بشكل أساسي. ولكن، عندئذ، التفكير في المطلق the Absolute بشكل مجرّد [كما هو الحال عند هيغل] (أي بدون كل تحديداته) هو، في الواقع، تفكير في لا شيء بشكل خاص، وهذا التفكير في لا شيء، بنظر فويرباخ، يتطابق واللاتفكير not thinking»[٢].

وسوف نرى في هجوم فويرباخ على مقولة «الوجود» Being «المجرّدة من أي محتوى، مهما كان، التي بها يبدأ هيغل كتابه «علم المنطق» Die Wissenschaft der Logik والتي أصبحت والعدم Nothing شيئاً واحداً، حسب الديالكتيك الهيغلي، مثالاً على النقد الفويرباخي للتجريد الهيغلي.

والواقع، إن الديالكتيك الهيغلي يؤدي بالضرورة إلى هوية Identity مقولة «الوجود» المجرّدة هذه مع مقولة «العدم». أما في الديالكتيك الفويرباخي، فليس العدم هو السلب، أو النقيض للوجود، وإنما الوجود الحسّي، الوجود المليء بالمحتوى، هو الذي يشكّل نقيض الوجود المجرّد.

---

(١) عن: Arvon, H.: op. cit., p.20.

(٢) Wartofsky, M.: op. cit., p. 136.

«هكذا، ليس النقد رفضاً لهذا التوجّه الخاص أو ذاك من عمل هيغل الموسوعي، ولكنه، بالأحرى، هجوم على الأسس التصورية للسيستام الهيغلي نفسه، أي على فرضياته». وأكثر من ذلك فقد حاول فويرباخ «أن يحرّر الديالكتيك من أن يكون مجرّد شكل فارغ بأن يظهر أن التناقض الأولي، الذي بنى عليه هيغل منطق الديالكتيك - أي بين الوجود والعدم - ليس تناقضاً حقيقياً (أي «ميتافيزيقيا» أو «واقعياً») على الإطلاق ولكنه فقط الشكل، فقط مظهر لتناقض»[1].

إن هذا التغيير للمبدأ volte-face عند فويرباخ الذي يكمن في رفضه الجذري للمثالية الهيغلية التي أدّت إلى مأزق اللا - تفكير هذا، أصبح قضية عامة سنة ١٨٣٩، عندما نشر فويرباخ مساهمته في نقد الفلسفة الهيغلية، كما يقول ماركس فارتوفسكي. أي بمعنى أوضح، لم يعد اكتشاف هيغل للمطلق هو الذي يشغل ألمانيا، بل إن نقد فويرباخ لادعاءات هيغل المثالية المطلقة وكشفه عن التناقض الداخلي في السيستام الهيغلي هو الذي أصبح مسيطراً ابتداء من ١٨٣٩.

وما قاله ماركس، عند ظهور الكتاب الأساسي لفويرباخ: «ماهية المسيحية» Essence du Christianisme، سنة ١٨٤١، يعبّر بوضوح عن هذه السيطرة. يقول انجلس: «في ذلك الوقت ظهر مؤلف فويرباخ «جوهر المسيحية» فسحق بضربة واحدة هذا التناقض [المقصود التناقض بين الفكر والطبيعة] مُعلناً من جديد وبكل صراحة، انتصار المادية. فالطبيعة توجد مستقلة عن كل فلسفة. فهي الأساس الذي نمونا عليه نحن، الناس، نتاجها أيضاً. وخارج الطبيعة والإنسان لا يوجد شيء... وهكذا، إن الرقية قد رفعت، و «المنهج» قد نسف وألقي جانباً، والتناقض قد حلّ بمجرد اكتشاف واقع إن هذا التناقض لا يوجد إلاّ في المخيلّة. كان ينبغي أن يجتاز الناس الفعل الشافي لهذا الكتاب لكي يكوّنوا فكرة عن ذلك. فالحماسة كانت عامة: جميعنا غدونا، بلحظة، من أنصار فويرباخ[*]. ويمكن للمرء أن يتصوّر، بعد قراءة «العائلة المقدسة» بأية حماسة رحّب ماركس بالمفهوم الجديد

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p. 137.

(*) في الترجمة الفرنسية لهذه المقالة، ترجمة Emile Bottigelli, ed. sociales جاءت الجملة الأخيرة: nous fûmes momentanément «feuerbachiens»

أي: فجأة أصبحنا جميعنا «فويرباخيين»، وهي كذلك في النص الألماني الأصلي: wir waren momentan feuerbachianer

وإلى أية درجة ـ رغم كل التحفظات النقدية ـ قد تأثّر به»[1].

كان فويرباخ مادياً منسجماً، وعنه أخذ ماركس نظرته المادية إلى العالم، لكنه اعتبره «مادياً من تحت ومثالياً من فوق»[2]، أي مادّياً في نظرته إلى الطبيعة ومثالياً في نظرته إلى المجتمع. فقد رأى ماركس أن الإنسان الذي اتخذه فويرباخ كفرضية لنظريته الفلسفية والاجتماعية لم يكن سوى إنسان مجرّد لم تلِده أم ولا يوجد مثيل له إلاّ في الفكر، مستنتجاً أن «عبادة الإنسان المجرّد، التي تؤلف نواة الدين الجديد الفويرباخي، كان يجب الاستعاضة عنها بالعلم عن الناس الحقيقيين وعن تطورهم التاريخي»[3].

وبغض النظر عمّا إذا كانت أفكار فويرباخ تناقض قول ماركس هذا أم تتضمنه ـ وهذا ما سيتّضح خلال شرحنا لنظرية فويرباخ ـ يمكن القول، إن ماركس اعتبر أنه توصّل إلى «العلم عن الناس الحقيقيين» من خلال الديالكتيك الهيغلي الذي، بعد إيقافه على قدميه، «كان منذ سنوات كثيرة أحسن أدوات عملنا وأمضى سلاح في يدنا...»[4].

□ «انسانية» Humanisme فويرباخ: فلسفة المستقبل

إني لا أريد إعطاء نتائج بـ «دون بحث». إلا أنه، وبعد ثلاث يوبيلات ذهبية على صدور مؤلف فويرباخ الأساسي «ماهية المسيحية»، لم يعامل خلالها المؤلف إلاّ كملحق لماركس، لم يكن من الممكن اغفال هذه النقطة وعدم أخذها بعين الاعتبار، إذا أردنا الوصول إلى دراسة فلسفة فويرباخ في أصالتها. وانطلاقاً من موضوع هذه الرسالة، يمكن القول، في هذا الصدد، إن ماركس أعطى هيغل أكثر من حقّه بقليل في حين انه أعطى فويرباخ أقل من حقّه بكثير. وفوق ذلك، لا يزال الكثير من الماركسيين في عصرنا يرون أن اعادة الاعتبار للماركسية تكون بالعودة إلى هيغل، وكأن ماركس لم يستنفد الديالكتيك الهيغلي، أو أن هذا الديالكتيك

(١) ماركس انجلس: مختارات، الجزء الرابع، ص ١٧- ١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٣.

مقدّس وثابت ولا يمكن الخروج من دائرته مع البقاء في إطار الماركسية في نفس الوقت[1]. والحق أن النقاشات التي تجري بين الماركسيين اليوم، والتي تتمحور، في جانب أساسي منها، حول ما يكّون ماهية الإنسان، ليست سوى دليل على إهمال الماركسية لكثير من الكنوز المخبوءة في فلسفة فويرباخ. أليس الإنسان نفسه «مثالياً من فوق»؟ فضلاً عن أن مراجعة الماركسية يجب أن تعني، ببساطة، النظر في التطور الذي جرى على العلوم وعلى الحياة الاجتماعية بعد ماركس، وليس الاكتفاء بمراجعة المصادر التي أخذ عنها ماركس فلسفته.

لقد كتب فويرباخ للأجيال القادمة وكأنه كان يعلم أن ما كان يصيب البشرية، في عصره، من هذيان، قد يؤدي إلى الإجرام الذي نشهده حالياً. فويرباخ لم يتخذ، كمنطلق له، الناس المجرّدين ويطلب منهم تحقيق انسانية حقّة، بل اعتبر أن «تغيير الوعي الإنساني» هو الشرط الأساسي للوصول إلى تحقيق نظريته: «الإنسانية Humanisme». فـ «فلسفة المستقبل لا تتطلب أكثر من فكر إنساني ولغة إنسانية. لكن القدرة على التفكير، الكلام والتصرّف بتعابير إنسانية أصيلة تخصّ فقط النوع الإنساني في المستقبل. حالياً، المهمة ليست بعد عرض هذه الإنسانية الجديدة إنما هي سحب البشرية من المستنقع الغارقة فيه»، كما جاء في مقدمة كتابه «مبادىء فلسفة المستقبل»[2].

هكذا يحدّد فويرباخ شروط الوصول إلى المجتمع الإنساني الحق. هذه الشروط التي يجب أن تنضج في قلب مجتمعنا الحالي. وهذا الديالكتيك الفويرباخي هو ما نحتاج إليه حالياً. فليس الإنسان الفويرباخي الذي لم تلده أم هو إنسان مجتمع «الإنسانية»، بل إن إنسان فويرباخ هو إنسان المستقبل الذي يحتاج إلى الكثير من التربية في ظروف لا بد أن تتغيّر بالتوازي مع هذه التربية. وهذا الإنسان، الذي اتخذه فويرباخ فرضية لنظريته، يعرض له في مقالته المعبّرة «مبادىء فلسفة المستقبل».

منذ أكثر من مائتي سنة قال عمانوئيل كانط بحسرة في رسالته «السلام الدائم»: «لن تتمدن الشعوب حقّاً ما لم تعمل على تسريح الجيوش القائمة فيها

---

(١) انظر مثلاً ريبورتاج عن ندوة باريس في إعداد جريدة «النداء» تاريخ ١٢ و ١٣ و ١٤ تشرين الثاني ١٩٩١.

(٢) Feuerbach: «Manifestes» p. 128.

والغائها»[1]، وكانت بروسيا في حينه أول البلدان التي دعت إلى التجنيد الإجباري. وهلّل بعده هيغل لاكتشاف السلاح الناري لما له من تأثير في تخفيف العداوة بين الشعوب، حيث لا يعرف مستعملو السلاح الناري، الذين يتواجهون كاعداء، بعضهم بعضاً. وفي فويرباخ تحقّقت فلسفة هيغل بالكامل، تحقق مركّبه الـ synthèse، وذلك بدعوة فويرباخ للإنسان الإنسان، للإنسان الذي ليس له هدف سوى الإنسان والإنسانية، بل الإنسان الذي يحب كل الناس ولا يحتاج لا للسلاح ولا لأي شيء آخر في مواجهتهم، إنما إلى قلب ينبض بالحب فقط.

ومن ينظر بالعمق في وضع البشرية الآن، يستطيع أن يرى، إلى جانب الحضارة، الهموم التي نحضّرها للأجيال المقبلة، يستطيع أن يرى الهذيان الباخوسي Bachique لعصرنا، هذا الهذيان الذي لم يفلت منه أحد.

ما أحوجنا اليوم لـ «التجريد» الفويرباخي. فالامكانيات المتوفرة لدى البشرية حالياً، والتي تتسارع بشكل رهيب، بل قد تتسارع، في المدى القريب، بشكل لا يستطيع فكر بشري أن يتخيلّه قبل حدوثه، هذه الإمكانيات تذهب هباء باستمرار وتستخدم في كل المجالات، ما عدا تلك التي تخدم مستقبل البشرية وتُبعد عنها وسواس الفناء.

الثروات الهائلة، الكامنة في قعار المحيطات، لم يجر استخدامها حتى الآن، ربما لسبب عدم اكتشاف امكانيات تدمير البشرية فيها. الكثير من الكواكب التي تدفع الثروات الطائلة «لاكتشافها»، لا يجري الاهتمام بها إلا لأنها قد تخدم كوسائل للتدمير.

مستقبل حياة البشر على الأرض قد يصبح، في القريب، مرهوناً باكتشاف أبسط بكثير من خطة «حرب النجوم» أو «القنبلة النيترونية». وإمكانيات البشرية ليست قليلة، إنما القليل هو اهتمام البشرية بالإنساني الخالص وتركيز الاهتمام على ما يسود في عالم الغاب؛ والكثير هو انشداد البشرية إلى أصلها، كما كان من الممكن أن يعبّر تشارلز داروين.

---

(١) ديورانت، ول: «قصة الفلسفة»، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٥، ط ٥، ص ٣٦٢.

لذلك نحن بحاجة إلى الفويرباخية، نحن بحاجة إلى الإنسان المتعلّم، «المجرّد» من الكذب، المحب، «المجرّد» من الاتجار بالمخدرات، «المجرّد» من الاتجار بالسلاح، الذي «يحسّ» مع إخوانه البشر، الذي لا يتعاطى مع أقرانه إلا إنسانياً، وإلا لن تكون هناك حياة إنسانية على كوكبنا.

أنا لست متحيّزاً لفويرباخ، ولا أحكم على فلسفته إلا من خلال بحث يراعي شروط البحث العلمي. إلا أن الشرط الأساسي ليكون البحث الفلسفي المعني علمياً، هو باعتقادي، استجابة هذا البحث لحاجة إنسانية، قريبة أو بعيدة، ملحّة أو مستقبلية، وأي بحث لا يستجيب لهذا الشرط لا يمكن وصفه بالبحث العلمي مهما استجاب لشروط البحث العلمي المتعارف عليها. وهذا لا يتناقض مع فكرة «العلم في سبيل العلم» لأن هذه الفكرة الأخيرة هي الشرط الأساسي للنجاح في مجال البحث العلمي وبالتالي خدمة الإنسانية.

لذلك، وإذا وافقنا مع فويرباخ بأن كل بحث لا بدّ أن يبدأ بفرضية، فإن «إنسان فويرباخ» ونظريته «الإنسانية» هما فرضيتنا في هذه الرسالة. حيث سنحاول تتبع الخطوات الجريئة التي قام بها فويرباخ بهدف تحرير الفلسفة من الدوران في حلقة مغلقة، أي من الفكر المكتفي بذاته، المنغلق على ذاته، الذي يرتكز عليه المبدأ الأساسي في فلسفة هيغل، مبدأ الهوية بين الفكر والوجود. كما سنتتبع، في نفس الوقت، المنهج الصارم والدقيق الذي جمع فيه فويرباخ بين العقلانية النقدية والتجريبية الواقعية، بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان.

القسم الأول

فويرباخ: «ضرورة تغيير»

الباب الأول: مبدأ الهوية في الديالكتيك الهيغلي

□ **الفصل الأول:** الفلسفة الكلية وهيغل

□ **الفصل الثاني:** «مبدأ الفهم»: الهوية المجردة، أ=أ

□ **الفصل الثالث:** «مبدأ العقل»: هوية الأضداد

الباب الثاني: «حاجة العصر»: مواجهة الحلول المجتزأة في فلسفة هيغل

□ **الفصل الأول:** مهمة الفلسفة الجديدة هي استشفاف المستقبل.

□ **الفصل الثاني:** الهوية بين الأضداد ليست سوى التناقض المشؤوم للأزمنة الحديثة.

□ **الفصل الثالث:** الديالكتيك الهيغلي والرفع **Aufhebung**

«وحده الذي عنده الشجاعة بأن يكون
سلبياً بالمطلق، عنده القدرة على خلق
الجديد»

فويرباخ

إثر موت هيغل سنة ١٨٣١، انقسمت مدرسته إلى جناح يميني محافظ وجناح يساري هم «الهيغليون الشباب» أو «الهيغليون اليساريون»، الذين كانوا يعملون من أجل التحويل الثوري لفلسفة هيغل. لهذا السبب ركّزوا اهتمامهم على مبدأ السلب الديالكتيكي عنده، وعلى مبدئه في التناقض الذي يحرّك العالم. ففي حين أن «الغالبية العظمى من تلامذة هيغل المباشرين [كما يقول أرفون] لجأوا إلى السيستام المجرّد الواسع الذي ورثوه عن المعلّم، يتحركون فيه مرتاحين، أقوياء بمساندة الدولة لهم، يدافعون عن مواقعهم الفلسفية التي أصبحت رسمية»، نجد «عدداً قليلاً يشعر بنفسه محاصراً أكثر فأكثر، إلى هؤلاء رغب فويرباخ أن يدل على المخرج»[١].

والواقع أن ما يَسَّر انقسام مدرسة هيغل إلى يمينيين ويساريين هو، بشكل أساسي، الإزدواجية التي يتضمنها الرفع Aufhebung الديالكتيكي، الذي كان بالإمكان تفسيره أما كمحافظ أو كثوري. من هذا المنطلق رفض «الشباب» مصالحة هيغل للعقل والواقع في مقولة الواقع الحقيقي Die Wirklichkeit، وخاصة قول هيغل:

«Was vernunftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernunftig».

«ما هو عقلي هو واقعي حقيقة، وما هو واقعي حقيقة هو عقلي».

ويورد لويس التيسير L. Althusser موقف الهيغليين الشباب ودور فويرباخ في إخراجهم من المأزق في المقطع التالي الذي سنورده كاملاً، بالرغم من طوله

(١) Arvon, H.: op. cit., p.20-21.

وبالتالي اثقاله للبحث، لما فيه من تعبير عميق عن الوضع الذي نحن بصدد بحثه:

«المثقفون الشباب الألمان الذين كانوا ينتظرون من الدولة البروسية أن تصلح نفسها بنفسها، ليتطابق وجودها مع «ماهيتها» وتصبح واقعياً ما يجب أن تكونه حقاً: مملكة العقل والحرية. هذا الحلم الهيغلي ـ الجديد néo-hégélienne لم يصمد لامتحان الوقائع، فريدريك وليم الرابع ادعى الليبرالية، ولكنه كان طاغية في عرشه، فقد كان الأداة لهذا الكشف المرّ. هذا القطع المأساوي رمى الهيغليين الشباب في أزمة وعي عميقة، سياسية ونظرية. لقد انتظروا من التاريخ انتصار العقل، فاخضعهم التاريخ لقانون لا عقله sa Déraison... [هكذا قدّمت مؤلفات فويرباخ] لاضطراب الهيغليين الشباب الأدلة النظرية لخيبة أملهم، ولكنها أيضاً قدّمت لهم الأدلة النظرية للأمل: فلسفة سمحت أن نفكر في التاريخ لا عقل التاريخ ومستقبل العقل في نفس الوقت، فلسفة قطعت مع مسلمات التنظير الهيغلي واللاهوت، «مخلّصة» في نفس الوقت، المعنى العميق للعقلانية والدين الأصيلين». ويتابع التيسير «هذه المؤلفات لإنسان لم يكن مشهوراً بعد، لجامعي بدون كرسي، يعيش في منفى الغابات والحقول، شكّلت انطباعاً فائق العادة على النفوس»[1].

والواقع أن موقف فويرباخ هذا ظهر بوضوح في كتابه «مساهمة في نقد الفلسفة الهيغلية» سنة ١٨٣٩، حيث يرفض بشكل قاطع الهوية الديالكتيكية بين الفلسفة واللاهوت، بين العقل والواقع، بين الفكر والوجود. فالفلسفة كانت في مرحلة خداع ذاتي، كانت تخدع نفسها بنفسها، لأنها اكتفت بالفكر الخالص، فوحّدت الفكر والوجود «على ظهر» الوجود، أي إنها تعاملت مع الوجود المفكَّر وليس مع الوجود الواقعي، الحسي. وهذا الانتقاص من قيمة الحساسية ومن قيمة الطبيعة بوجه عام، مصدره، كما يرى فويرباخ، اللاهوت المسيحي والذي هو مصدر الفلسفة الحديثة كلها. يقول هنري ارفون:

«على الرغم من تماسكها الظاهري، تشكو الفلسفة الهيغلية نفسها، من ازدواجية أساسية استدعت تحللها. منهج هذه الفلسفة يتعارض، في الواقع، مع النظرية. الأساسي في هذا التناقض يكمن في أنه على السيرورة processus الديالكتيكية أن

(١) Feuerbach, L.: «Manifestes..», «Introduction de traducteur», p. 2.

تخلق تجاوزات متجددة باستمرار، في حين أن النظرية تضع حدّاً لهذا التطور، بإيقافه عند السيستام الذي صاغه هيغل، واعتباره الحد الأعلى للفكر الإنساني. هذه الإزدواجية توجد كذلك في مقارنة الواقعي بالعقلي. فالتأكيد على أن الواقعي، مهما كان، هو عقلي، تبرير لحالة الأشياء الراهنة، أما المطالبة، بالمقابل، بأن العقلي يوجد في الواقعي، فهذا يتطلب عملاً سياسياً واجتماعياً اصلاحياً. إن نظرية بالغة المحافظة تجد نفسها مقوّضة بمنهج بالغ الثورية»[١].

هكذا، يفترض المنهج الديالكتيكي أن المعرفة الإنسانية يجب أن تستمر دون أن يكون لها حد تقف عنده، بينما يعتقد هيغل أنه اكتشف المطلق ولا حاجة للسير أبعد من سيستامه. وهذا التناقض نفسه ينعكس عملياً في الحياة الاجتماعية، التي عليها أن تتطور باستمرار إذا انطلقنا من المنهج، في حين تفترض النظرية تجسيداً مطلقاً لها لا يحتاج لأي تطوير. هذا التناقض، بالإضافة إلى ثغرات بنيوية أساسية في الفلسفة الهيغلية ـ ستكون كلها موضع نقد فويرباخ ـ وفي ظروف السيطرة المطلقة لهذه الفلسفة، تجعل أي اصلاح للفلسفة مرتبطاً بالدرجة الأولى بنقد هيغل. فـ «فلسفة هيغل تمثل إكمال الفلسفة الحديثة. لذلك فإن الضرورة والتبرير التاريخيين للفلسفة الجديدة يرتبطان قبل كل شيء بنقد هيغل»[٢]، وبنقد فلسفة هيغل، بدأ فويرباخ. وقد بدأ من نقطة الضعف الأساسية فيها: «فلسفته للطبيعة».

دون أن ينفي وجود الاختلاف بين الروح والطبيعة، يعتبر هيغل أن الروح هي التي تغرّبت في الطبيعة، بمعنى أن الروح وضعت poser (Setzen) الطبيعة. فالطبيعة مجرّد أداة، إذا صحّ التعبير، «وضعتها» الروح من أجل بلوغها وعي الذات، مع ما في ذلك من تأكيد على ثانوية الطبيعة بالنسبة للروح. وفويرباخ أيضاً ينطلق في كتابه «مساهمة في نقد فلسفة هيغل» من هذا الاختلاف بين الروح والطبيعة، ولكن ليثبت أن الديالكتيك الهيغلي عاجز عن الإحاطة بغنى العالم الواقعي. فالديالكتيك يستند على مقاييس زمنية دون أي عمق مكاني. والمكان هو الذي يؤمن الترابط بين ظاهرات العالم المختلفة. وأخذ هذا الواقع بعين الاعتبار هو الذي يمكّن من

---

(١) .Arvon, H.: op. cit., p.21

(٢) Feuerbach: «Manifestes...», p. 156.

فهم العالم بشموليته. شرط الوجود: الوجود في المكان والزمان معاً. لذلك يقع هيغل في خطأ مميت منذ أول نقطة في سيستامه الفلسفي، فهو يريد تفسير العالم الواقعي انطلاقاً من الوجود الخالص Etre، لكن الوجود الخالص ليس سوى تجريد، الوجود يشكّل واحداً مع الشيء الذي يكونه. من هذا المنطلق، ليس العدم هو الذي يجب معارضته بالوجود الخالص، كما هو الحال في منطق هيغل، بل يجب معارضة هذا الوجود الخالص بضده الحقيقي، وهذا الضد الحقيقي للوجود الخالص هو الوجود المحسوس. هكذا أعاد فويرباخ صياغة مقولتي الفكر والوجود. وسنرى في القسم الثالث أن منطق هيغل، انطلاقاً من هذه الصياغة الجديدة، لن يعود منطقاً أونطولوجياً وميتافيزيقيا، بل سيعطي فويرباخ للمشاعر الإنسانية ذاتها الأهمية الاونطولوجية والميتافيزيقية. فـ «الحب هو الدليل الأونطولوجي الحقيقي لوجود موضوع خارج دماغنا»[1]. لقد قلب فويرباخ عكسياً العلاقات التي أقامها هيغل، بانطلاقه، ليس من «الفكرة» وإنما من الوجود الواقعي. فالإنسان الواقعي، بالنسبة له، هو الذي يشكّل الهوية الوحيدة والحقيقية للفكر والوجود.

ويرى فارتوفسكي أن مهمة فويرباخ ـ التي نحن بصدد الحديث عنها ـ كانت شائكة أكثر بكثير من تلك التي اختارها بعض الهيغليين الشباب الآخرين. فالمسألة لم تكن مجرّد النقد السلبي لهيغل ـ بالرغم من صعوبة هذه المسألة ـ بل إن ضرورة التغيير تتطلب الوضع الإيجابي للبديل. والبديل، عند فويرباخ، لا بد أن يستجيب لحاجات الإنسانية. فالفلسفة، عنده في خدمة الإنسان. والحال ان الإنسانية في مرحلة جديدة من مراحل تطورها، وهذا يقتضي، بالتالي فلسفة جديدة.

سنة ١٨٣٠، وعندما كان فويرباخ لا يزال متأثراً بهيغل، كتب في مقدمة مقالته «أفكار حول الموت والخلود»: «إن من يفهم اللغة التي بها ترتبط الروح بتاريخ العالم، يجب أن يعرف أن حاضرنا هو نهاية مرحلة كبرى من تاريخ الإنسانية ولهذا بالضبط هو بداية عصر جديد»[2]، وبالتالي فإن الفلسفة التي ستنبثق عن هذا

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes..», p. 180

(٢) عن: .Arvon, H.: op. cit., p.4

العصر الجديد للتاريخ الإنساني ستكون مختلفة كلياً عن كل الفلسفات التي سبقتها.

في مقالته «ضرورة تغيير» Nécessité d'un changement(*) التي كتبها سنة ١٨٤٢، يعرض فويرباخ ما يجب أن تتصف به الفلسفة الجديدة، التي تنبثق، كما قلنا، عن عصر جديد للتاريخ الإنساني، حيث يستنتج أنه لا بد أن تستجيب الفلسفة لحاجة إنسانية وأن تكون، هي نفسها، تاريخاً للإنسانية. لكن ليس تاريخاً بالمعنى الهيغلي، بمعنى أن تتضمن في ذاتها كل الفلسفات السابقة. الأمر، بالنسبة لفويرباخ يختلف من ناحيتين:

الأولى: إن طرح ضرورة تغيير الفلسفة من وجهة نظر فلسفية بحتة، سيكون نظرة محدودة جداً ويوقع في نزاع مدرسي عبثي، كما يقول فويرباخ. فالفلسفة، بالنسبة له، لم تعد تجد نفسها في عصر عادي، بل في عصر مختلف كليّاً عن العصور السابقة؛ وبالتالي، لا بدّ أن يكون لهذا العصر فلسفته المختلفة كليّاً عن كل الفلسفات السابقة. من هنا يرى فويرباخ أن الفلسفة لم تعد تنتمي إلى تاريخ الفلسفة بل تنتمي إلى الحدث المباشر للعالم، وبالتالي يجب القطع مع الفلسفة القديمة كلها، وإقامة فلسفة جديدة انطلاقاً من العصر الجديد الذي تعيشه الإنسانية.

والناحية **الثانية** التي يختلف فيها فويرباخ عن هيغل، هي أن الفلسفة نفسها يجب أن تكون تاريخاً للإنسانية، لكن ليس بمعنى أن تلخّص تاريخ الإنسانية الماضي وتنطلق من ذلك. الأمر بالعكس تماماً بالنسبة له، إذ على الفلسفة عنده أن تستبق المستقبل الإنساني وتسهم في تحديد مسار التاريخ الإنساني للمستقبل، عليها أن تنطلق من المستقبل إلى الحاضر وأن تحدد التاريخ بهذه الطريقة، عليها أن تنظر إلى الحاضر نظرة مستقبلية؛ أي بمعنى أوضح، أن تطرح على الأجيال الحاضرة المهمات التي تسهم في تحقيق مستقبل مشرق للبشرية على المدى البعيد، هذا المستقبل الذي على الفلسفة أن تستشفه سلفاً، وهذه هي المهمة الأساسية للفلسفة الجديدة.

(*) هكذا يترجم هنري آرفون عنوان هذه المقالة، أما في ترجمة لويس التيسير فجاءت: Nécessité d'une réforme de la philosophie. والنص الألماني مطابق لترجمة آرفون: Die Notwendigkeit einer Veränderung.

لذلك، فإن التجديد الوحيد للفلسفة، الذي يمكن أن يكون ضرورياً وصحيحاً، هو ذلك «الذي يستجيب لحاجة التاريخ الحالي وللإنسانية». لكن إذا كانت الإنسانية في مرحلة انتقال من عصر ولّى زمانه إلى عصر آخر جديد مختلف كلياً، من الضروري عندها أن يحزم الإنسان أمره ويقرّر ما إذا كان سيسير إلى الأمام بنفس الطريقة القديمة أم أن يستجيب لحاجات العصر الجديد. ففي مرحلة احتضار نظرة عن العالم من منطلق تاريخي، والمقصود نظرة هيغل عن العالم، يرى فويرباخ أن هناك حاجات متعارضة: فالبعض يعتبر أن حاجة البشرية هي الحفاظ على القديم وتحريم الجديد، في حين أن البعض الآخر يرى تلبية هذه الحاجة بتحقيق الجديد، ويتساءل فويرباخ: أي فريق يعبّر عن الحاجة الحقيقية؟ ويقول: «الفريق الذي هو مطلب المستقبل، استباق المستقبل، الذي يمثل السير إلى الأمام. أما مطلب المحافظة فليس سوى مطلب مصطنع ومفتعل: إنه ليس سوى مطلب رجعي»[(١)].

إذاً، لقد سقط التصوّر التاريخي، بالمعنى الهيغلي، عن العالم. فالسيستام الهيغلي، كما سنرى في الباب الثاني من هذا القسم، اعتبر الفلسفات السابقة كلها محطات ضرورية في تاريخ الفلسفة، وفلسفة هيغل آخر محطة في ذلك التاريخ، أي أنه نظر إلى الفلسفة نظرة تاريخية، مضادة تماماً لنظرة فويرباخ، دون أن يرى الاختلاف الكيفي الذي طرأ على مستوى تطور البشرية، والذي يستدعي بالتالي فلسفة مختلفة لا يمكن أن تكون استمراراً للفلسفات السابقة.

بالنسبة لهيغل، مهمة الفلسفة، هي معرفة المطلق؛ هذه المعرفة التي لا تتحقق إلا في فلسفته هو. لذلك طرح على نفسه مهمة تجاوز الفلسفات السابقة التي لم تحقق هدف الفلسفة هذا؛ لكنه، في نفس الوقت، اعتبر تلك الفلسفات كلها مجردّ «لحظات» moments في طريق تحقيق الهدف النهائي. وقد أعاد هيغل ادخال التصورات الأساسية لتلك الفلسفات في سيستامه وحسب التسلسل التاريخي كما ظهرت. من هنا كان موقف فويرباخ من فلسفة هيغل موقفاً سلبياً، إذ إنها كانت استمراراً لفلسفات قامت كلها على أساس ظروف تاريخية معينة، وإذ تغيّرت الظروف لا بد من تغيير الفلسفة جذرياً. وهذا ما يقصده فويرباخ بقوله: «الفلسفة

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p. 97

الهيغلية كانت الربط التعسفي بين السيستامات الفلسفية المختلفة القائمة، المجتزأة Halbheiten بدون قوة إيجابية لأنها بدون سلبية مطلقة»[١].

والواقع أن فويرباخ كان يريد أن يغيّر الفلسفة الهيغلية ذاتها لتستجيب لروح عصر أصبح مختلفاً كلياً عن عصر هيغل. ولهذا السبب كان من الضروري القطع النهائي مع القديم ومع النظرات اللاهوتية التي تتضمنها فلسفة هيغل: «**وحده الذي عنده الشجاعة بأن يكون سلبياً بالمطلق، عنده القدرة على خلق الجديد**»[٢].

من هنا يمكن أن نرى ما ستكون عليه «فلسفة المستقبل»، فلسفة فويرباخ، التي سندرسها في القسم الأخير من هذه الرسالة، والتي يلخصها فويرباخ في مقدمة كتابه «مبادىء فلسفة المستقبل»: «إن مهمة فلسفة المستقبل هي إنزال الفلسفة... من غبطة فكر إلهي وبدون حاجات إلى البؤس الإنساني»[٣].

«فلسفة جديدة وجذرية، يقول فويرباخ، فلسفة ليست نتاج مجرّد «الحاجة للتفلسف» ولكن وجودها تتطلبه حاجة تاريخية أصيلة، فلسفة تعبّر عن «مبدأ جديد»، وكل مبدأ جديد هو دائماً مرتبط بمجيء «اسم جديد». هذا الاسم الجديد هو الإنسان. ولكن هذا الاسم لكل الأسماء يقلب البنية الكلاسيكية للقول الشائع في الاستعمال الفلسفي، إنه يعيد توزيع المعاني، يعدّلها ويبدّلها، تلك المعاني التي كانت ملتصقة بالكلمات حتى زمن قريب»[٤].

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p. 97.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid. p. 127.

(٤) Ibid. «Introduction de traducteur», p. 5.

الباب الأول

مبدأ الهوية في الديالكتيك الهيغلي

الفصل الأول
الفلسفة الكلية وهيغل

ينطلق ولتر ستايس في كتابه «فلسفة هيغل» The Philosophy of Hegel، من واقع ما يقوله هيغل نفسه بأن سيستامه الفلسفي اشتمل واستغرق واحتوى جميع الفلسفات السابقة. «لكن هناك تيارين [كما يرى ستايس] يفوق أثرهما عليه كل التيارات الأخرى. إنهما المثالية اليونانية وفلسفة كانط النقدية»[1]. أي بمعنى آخر، لم تكن فلسفة هيغل سوى التتمة المنطقية للمجرى التاريخي للفلسفة المثالية، إنها فلسفة كلية من حيث جوهرها، لها مميزاتها الخاصة، كما كانت فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو، فلسفة كلية، ولكن لها أيضاً مميزاتها الخاصة. فما هي الفلسفة الكلية؟ هذا ما سيكون موضوع هذا الفصل من خلال توضيح علاقة الفلسفة الكلية بتفسير العالم بغية الوصول إلى معرفة العلة الأولى التي نشأ عنها.

□ هدف الفلسفة تفسير العالم

تهدف الفلسفة إلى إيجاد تفسير للعالم. وتفسير العالم يعني، ببساطة، إيجاد

(١) Stace Walter: «The Philosophy of Hegel, A systematic exposition», Dover publications Inc., New York 1955, p. 3.

العلة الأولى التي نشأ عنها هذا العالم. هذا ما يطمح إليه كل سيستام فلسفي. «وقد اختلف الفلاسفة حول ما إذا كان تفسير الكون ينبغي إيجاده في المادة أو في الروح، في علّة أولى غامضة أم في خالق عاقل»[1].

من هذه الناحية، يمكن تقسيم الفلاسفة إلى فريقين: فريق منهم يعتقد أنه ليس هناك من علّة أولى للعالم خارج العالم. فالعالم بالنسبة لهؤلاء كان موجوداً منذ الأزل، ولو لم يكن موجوداً لما كان من الممكن أن يوجد، والعالم عندهم واحد، ووحدته تكمن في ماديته. فكل الظواهر في الكون، بما في ذلك الروح، الوعي، المشاعر... تشترك في كونها نتاجاً للمادة في حركتها السرمدية. وهؤلاء الفلاسفة يسمّون بالماديين.

لكن هناك فريقاً آخر يعتقد أن معرفة الظواهر الجزئية، تفسير أسباب نشوئها وزوالها، يبقي السؤال الأساسي عن العلة الأولى للعالم بدون جواب. فلو عرفنا كيف تتحوّل جميع أشياء العالم إلى بعضها البعض لا نكون عرفنا كيف «خلقت» هذه الأشياء بالأساس، من أين جاءت إلى العالم؟ إذا عرفنا مثلاً أن الماء يتكّون من الهيدروجين والأوكسيجين، وهذان يتشكلان نتيجة ظروف محددة ومعروفة، وهذه الظروف بدورها تشكّلت بتأثير المنظومة الشمسية كلها على الأرض، والمنظومة الشمسية نشأت نتيجة تطور استمر مليارات السنين في مجرّة درب التبان التي تتبع لها هذه المنظومة، في تفاعلها مع المجرات الأخرى، وهذه المجرّات تشكّلت لأسباب معروفة بوضوح... كل هذا لا يفيدنا بشيء عن العلة الأولى للعالم برأي هذا الفريق. فلا يمكن تفسير عالم الجزئيات إلا بشيء مختلف، لا يمكن أن يكون هو نفسه جزئياً، بل ضد ـ جزئياً، أي كلياً. هؤلاء يسمّون بالمثاليين.

والحق، إن المسألة من الصعوبة بحيث تستحق هذا الجدال. فإذا سلّمنا مع الماديين بأن العالم كان موجوداً منذ الأزل، وأنه لا متناه وغير محدود، فسيبقى العقل البشري المحدود، وحتى العقل الفلسفي، يتساءل، على الأقل: لماذا وُجد العالم؟ أو لماذا وُجد على هذا النحو بالضبط؟ بل ستبقى آثار الفلسفة المثالية

(١) Stace, W.: op. cit., p. 50.

تطبع فكر الفيلسوف المادي. أليست المعقولية في العالم نتيجة حكمة تديره؟ هل يمكن لهذه الأكوام من الحجارة والكواكب أن تسير، بهذا النظام الرتيب الذي نشهده «من عقلها» هي؟ وفي قول شخص مثل اينشتاين Einstein دليل هام على حيرة ودهشة العقل البشري أمام هذه المعقولية، التي توحي وكأن أكوام الحجارة والأشجار والجبال تسير لغاية ما. يقول اينشتاين: «من العسير أن تجد باحثاً عميقاً في العلم لا يبدي عن تدّين بارز الخصائص، لكن هذا التديّن يتميّز عن تديّن الرجل الساذج: إذ الرجل الساذج يتصور الله على أنه الموجود الذي يرجو رضاه ويخشى عقابه، الموجود الذي تربطه به علاقات شخصية وإن كانت بالغة التوقير: إنه شعور متسامي من نوع العلاقات بين الأب والابن. وعلى العكس من ذلك ترى العالِم مملوءاً بالشعور بالعلّية في كل ما يحدث... وتديّنه يقوم في الإعجاب العالي بانسجام قوانين الطبيعة، إن في هذا الانسجام لسبباً هو من السمو بحيث أن كل المعنى الذي يضعه الناس في أفكارهم ليس، بازاء هذه القوانين، غير انعكاس باهت تماماً. وهذا الشعور هو الدافع إلى الحياة والجهد عند العالِم بالقدر الذي به يمكّنه أن يسمو فوق استعباد شهواته الأنانية، وليس من شك في أن هذا الشعور قريب من الشعور الذي أحسّت به النفوس الدينية الخلاقة في كل العصور»[1].

أما إذا سلّمنا مع المثاليين بأن العالم نشأ عن فكر ما، هو العلّة الأولى للعالم، فإننا نكون قد وضعنا في يد الماديين حجة أكيدة بأننا لم نكتشف العلّة الأولى للعالم، بل للوصول إلى ذلك يجب تحديد من أين نشأ هذا الفكر نفسه. والحال أن الموضوعات التي دار حولها النزاع بين الماديين والمثاليين هي نفسها الموضوعات التي تدرسها الفلسفة اليوم، كما كانت تدرسها منذ ثلاثة آلاف سنة.

«العالم الحسي غير حقيقي» قالت المدرسة الأيلية، والحقيقة يمكن معرفتها بالعقل وحده.

لا يمكن معرفة حقيقة العالم عن طريق الحواس. قد يكون كما تعلمنا عنه حواسنا وقد يكون غير ذلك، هكذا رأى كانط. العالم الحقيقي، «الشيء في ذاته Das Ding an sich» لا يمكن معرفته.

---

(١) .Einstein, A.: «Comment je vois le monde», Paris, 1934, p. 38-39

عن كتاب: بدوي، عبد الرحمن: «مدخل إلى الفلسفة»، وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٧٩. ص ٢٢٩.

ويصححه هيغل بأن في هذا النوع من اللاادرية، التي أدّت إليه الفلسفة النقدية، حطّا من قدر الفلسفة. الفيلسوف قادر، بما ينطوي عليه عقله من عظمة وقدرة، أن يعرف العالم الحقيقي، كما عبّر عن ذلك في خطبة افتتاح محاضراته في جامعة برلين.

وفي هذا المجال يمكن أن نلاحظ بوضوح أصالة فويرباخ في حلّه للمسألة التي نحن بصددها، كما جاء في كتابه «ماهية المسيحية»، حيث يتساءل:

«لماذا يوجد شيء ما بوجه عام، لماذا يوجد العالم؟» ويجيب: «لهذا السبب البسيط وهو أنه إذا لم يكن شيء ما موجوداً فسيوجد العدم، وإذا لم يكن العقل موجوداً فلن يوجد سوى اللاعقل، لهذا السبب يوجد العالم، لأنه من اللغو ألا يوجد أبداً». فوجود العالم نابع من الحاجة ومن الضرورة الداخلية، العدم لا يحتاج إلى الوجود مثلما أن الميت لا يحتاج إلى الحياة؛ الحي هو الذي يحتاج إلى الحياة، وكذلك الموجود هو الذي يحتاج إلى الوجود. ويتابع فويرباخ: «جميعنا أتينا إلى العالم بدون ارادة وبدون معرفة، لكننا أتينا، كي تكون الإرادة والمعرفة، من أين إذا جاء العالم؟» ويجيب بأنه جاء من الحاجة، من الضرورة في أن يكون. لأنه، كما يضيف، «بدون عالم لا توجد ضرورة، وبدون ضرورة لا يوجد عقل ولا فكر»[1].

لقد ذهبنا بعيداً في استطرادنا، إلا أنه لم يكن من الممكن اغفال موقف فويرباخ من هذه المسألة، نظراً لارتباطها بموضوع الرسالة. فإذا كان العالم، عند هيغل، قد نشأ بالضرورة المنطقية، كما سنرى، نجد أن فويرباخ، على العكس من ذلك، يرى أن الضرورة التي نشأ عنها العالم ليست ضرورة منطقية بل ضرورة داخلية، ضرورة الضرورة، لأنه بدون عالم لن يكون هناك عقل، والعقل هو الكائن الذي لا بدّ من وجوده، إنه الحاجة الأكثر عمقاً والأكثر جوهرية.

□ «شيء واحد هو الفكر والوجود»

كان بارمنيدس Parmenides وأتباعه قد اعتبروا أن عالم الحواس، عالم

---

(1) Feuerbach: «Essence du Christianisme», présenté et traduit de l'allemande par Jean-Pierre Osier, éd. Maspero, Paris 1982, p. 163.

الصيرورة، عالم الكثرة والتعدد، غير حقيقي، وهم. والوجود الحقيقي Being واحد، ولا يوجد في مكان وزمان، يدرك بالعقل وحده فقط ولا يمكن للحواس أن تعرفه.

في قصيدته «حول الطبيعة» «On Nature» يقول بارمنيدس:

«... for one thing are Thinking and Being».[1]

أي ما معناه: «لا فرق بين الوجود وما هو قابل لأن يفكر فيه»، فهما شيء واحد. بهذه المقولة فتح الباب أمام البحث عن ماهية الشيء الذي يمكن أن يفكر فيه، طارحاً مسألة هوية الفكر والوجود، وبالتالي، إمكان معرفة ماهية الأشياء، هذه الهوية التي، كما سنرى، سيبني عليها هيغل كل سيستامه.

باختصار، بالنسبة للمدرسة الأيلية، مدرسة بارمنيدس، العالم الحسّي موجود، لكن وجوده ليس وجوداً حقيقياً. فكل ما يوجد وجوداً فعلياً existence ليس حقيقياً Unreal. أما الحقيقي Real فلا يوجد وجوداً فعلياً. فالوجود الواحد، الحقيقي الوحيد، لا يمكن أن ينوجد في زمان أو مكان، ولهذا السبب هو حقيقي من جهة، ويدرك بالعقل وحده من جهة أخرى، لأن الحواس لا يمكن أن تدرك الأشياء إلا في المكان والزمان. من هنا، العقلي لا يوجد وجوداً فعلياً، أي أنه لا يوجد كوجود جزئي، أي حسي، إنه كلي، والوجود الحسي هو الذي يشغل مكاناً معيناً وزماناً محدداً.

بالطبع، لم يستعمل الأيليون هذه التعابير في عصرهم، ولكن هذا متضمن في فلسفتهم. وقد أصبحنا اليوم في وضع يسمح لنا بتحديد ما يعنيه الأيليون بهذه الأفكار. فما أسميناه الوجود الفعلي يقصدون به العالم الحسّي، العالم الذي نعيش فيه، ووجودهم «الحقيقي» ليس إلاّ ما نعني به العلّة الأولى لعالم الجزئيات هذا، العلّة التي نشأ عنها عالمنا نحن الحسيين ـ العاقلين. بذلك وضع بارمنيدس ومدرسته أساس التفرقة بين الظاهر Appearence والحقيقة، بين الحس والعقل.

عالم الحقيقة، عالم العقل هو مصدر عالم الباطل، عالم الحواس. هذا القول أصبح مشكوكاً فيه مع بروتاغوراس Protagoras الذي توصل إلى انكارهما معاً.

---

(١) Charles, M. Bakewell: «Source Book in ancient philosophy», revised edition, ed. Charles Scribners Sons, USA 1939, p. 113;

يقول بروتاغوراس: «ما يبدو لي على أنه حق هو حق بالنسبة لي، وما يبدو لك على أنه حق، هو حق بالنسبة لك»[1]. هكذا يصبح الظاهر الذي ندركه بحواسنا كأفراد هو وحده الحق ولا يضيف العقل شيئاً إلى معرفتنا بالحقيقة.

من الواضح، أن تطبيق معايير السفسطائيين عن الحقيقة، يتضمن إنكاراً لجميع القيم الإنسانية، بل حتى إنكاراً لاحتمال قيام مجتمع على أسس إنسانية حقة. فإذا كانت الحقيقة هي ما يظهر لكل شخص بمفرده، يصبح القول بقيم إنسانية مستحيلاً، ويتأكد العكس، أي أنه ليس هناك من «طبيعة إنسانية»[2]، القول الذي يأخذ به جان بول سارتر J.P.Sartre. وهذا، بالمناسبة، يؤكد القرابة بين مفاهيم زمننا ومفاهيم القدماء:

بروتاغوراس (٤٨٥ق.م - ٤١٠ق.م):	«ما يبدو لي على أنه حق هو حق بالنسبة لي، وما يبدو لك على أنه حق، هو حق بالنسبة لك».
سارتر (١٩٠٥- ١٩٨٠):	«ليس هناك من «طبيعة إنسانية»».

والحق أن فلسفة فويرباخ ليست سوى محاولة طموحة لانقاذ البشرية من الدوران في هذه الحلقة المفرغة.

□ أفلاطون وعالم المثل:

الحقيقي هو الكلي The Real is the Universal

لم يرق موقف بروتاغوراس اللاانساني لأفلاطون، فأخذ على عاتقه دحضه وتفنيده، محللاً الإحساس، مبيّناً أنه لا يستطيع، وحده، أن يزودنا بالمعرفة، وأن معرفتنا بإحساساتنا الخاصة، التي تحدّث عنها بروتاغوراس، تشتمل على وسائل أخرى للمعرفة غير الحواس الطبيعية المعروفة. ويشرح ولتر ستايس فكرة أفلاطون هذه على النحو التالي:

«لدحض هذه النظرية، التي تتضمن، من الناحية العملية، إنكاراً لجميع القيم،

---

(١) عن: Stace, W.: op. cit. p. 8.

(٢) انظر: سارتر، جان بول: «الوجودية مذهب إنساني»، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٣.

أخذ أفلاطون على عاتقه تحليل الإحساس. لقد بيّن أن الإحساس وحده لا يستطيع أن يزودنا بمعرفة، ولا يستطيع أن يعطينا علماً من أي نوع، حتى معرفتي باحساساتي الخاصة نفسها، كما هو الحال حين أقول «إنني أشعر بالحر»، تتضمن عناصر للمعرفة لا تشترك بشيء مع الاحساسات الفيزيائية.

أفرض مثلاً إنني أعرف أن «جسمي يشعر بالحر». إنني لا أستطيع أن أعبّر عن هذه الحالة إلا على هذا النحو، أعني في صورة قضية. وحتى إذا لم أذكر هذه القضية، إنما فكّرت فيها فحسب، فإنها لا بدّ أن تتخذ الصورة السابقة. ولكن كيف أعرف أن ما يشعر بالحرارة هو جسم؟ وكيف أستطيع أن أعرف أن ما يشعر به هو الحرارة؟ استطيع فقط أن أعرف أن جسمي هو جسم لأنني رأيت أجساماً أخرى من قبل، وأستطيع أن أقارنه معها، فأجد أنه يشبهها، كما أنني أرى أنه لا يشبه موضوعات أخرى، كالمنازل والأشجار والمثلثات. وإنني أعرف فقط أن ما يشعر به هو الحرارة لأنني استطيع أن أقارن هذا الشعور بغيره من الاحساسات السابقة المماثلة، وأقابل بينه وبين احساسات أخرى، كالاحمرار والصلابة والحلاوة أو البرودة»[1].

إن هذا يدل على أننا نقوم بعملية تصنيف classification، فكلمة «جسم» تشير إلى فئة class من الأشياء، وكلمة «حار» تشير إلى فئة من الاحساسات sensations. والنتيجة أن كل كلمة في كل لغة تدل على تصور، ولا يوجد كلمات في أية لغة إلاّ وتدل على تصورات؛ وبالتالي، وبما أن معرفتنا يعبّر عنها بهذه الكلمات، فمعرفتنا كلها تصورية conceptual. ونحن لا نستطيع أن نعرف عن شيء ما إلا التصورات التي تنطبق عليه. أقول مثلاً عن الشيء الذي أمامي: بني، مستطيل، صلب، مرتفع عن الأرض، مالس... فيعرف الآخر من خلال معرفته بهذه المحمولات predicates إن ما هو أمامي هو طاولة. ولكن هذه المحمولات كلها عبارة عن تصورات، والطاولة، بالتالي، ليست سوى مجموعة من التصورات أو الكليات. فإذا سلّمنا بأن الطاولة موجودة موضوعياً، خارج عقلي، فلا بد أن نسلّم بأن لهذه الكليات وجوداً موضوعياً خارج عقلي وعقول الآخرين. وهذه الكليات الموضوعية أطلق عليها أفلاطون اسم المثل Ideas.

---

(١) .Stace, W.: op. cit. p.8

الكليات إذاً، كما يرى أفلاطون، حقيقية، موضوعية، فليس نحن الذين نصنف الأشياء، بل للفئات نفسها وجود مستقل عنّا وبالتالي:

«الجانب الحقيقي في موضوعات الحس هو الكليات. ولكن المصدر الذي نعرف عن طريقه هذه الكليات ليس هو الإحساس وإنما العقل. بالنسبة للإحساس لا يستطيع أن يعطينا تصورات. التصورات تتكّون بالتجريد، بالاستدلال. من هنا، العقل وحده هو مصدر الحقيقة، والاحساس هو مصدر الخطأ. الإحساس يعرّفنا بعالم الحواس، عالم الموضوعات الجزئية وهو العالم الزائف. الحقيقي الأصيل هو الكليات. ونحن نعرف هذه الكليات من خلال العقل. فالإحساس يعطينا الظاهر Appearence والعقل يعطينا الحقيقة Reality»[1].

هكذا نصل إلى أن الحقيقي الذي تحدّث عنه الأيليون، أي العلّة الأولى للعالم، هو الكلي. وهذا يسمح بفهم موقف الأيليين عندما ذهبوا إلى أن الحقيقي الوحيد هو الوجود، وأن هذا الوجود لا يوجد وجوداً فعلياً. فالوجود هو كلي وهو ما تشترك به الأشياء جميعاً، إذ أن الأشياء جميعها موجودة. فكما أن الاستطالة بحد ذاتها، مثلاً، لا توجد وجوداً فعلياً، في الزمان والمكان، لأنها ليست فرداً جزئياً، كذلك الوجود بصفة عامة Being لا يوجد وجوداً فعلياً لأنه ليس هذا الوجود الجزئي أو ذاك، كوجود هذه الطاولة أو تلك الشجرة، بل هو الوجود بوجه عام أي أنه كلي. وإلى مثل ذلك يذهب هيغل: «البداية، المبدأ أو المطلق، في عرضه الأولي والمباشر هو فقط الكلي»[2].

هنا نصل إلى ما قد يبدو أنه تناقض. فإذا كان الكلي هو العلّة الأولى للعالم، فهذا يعني أن العالم يعتمد في وجوده على هذا الكلي. لكننا من جهة أخرى وجدنا العكس، وجدنا أن الكلّي لا يوجد إلا في الجزئي ومن خلال الجزئي، مما يعني أنه يعتمد في وجوده على الجزئي. فالبياض بحد ذاته غير موجود، بل توجد القبعة البيضاء والأرنب الأبيض والورقة البيضاء.. وبالتالي البياض بحد ذاته نجده أو نتعرف عليه من خلال القبعة والأرنب والورقة، وهي جميعها أشياء جزئية. إن هذا

---

(١) Stace, W.: op. cit. p.11.

(٢) Hegel: «Phénoménologie de l'Esprit», traduit de l'allemande par J. Hyppolite, éd. Aubier, Paris, 1941, p. 19.

التناقض هو الذي جعل أفلاطون يقول بالوجود الفعلي للمُثُل في عالم خاص، عالمنا هو ظلال له. ولكن ما أن يظهر عالم المثل مفارقاً، ومن المستحيل إثبات وجوده فوق قبة السماء، حتى ينهار الأساس الذي نشأت عليه الفلسفة المثالية، فلسفة الكليات.

وقبل أن نرى كيف حلّ أرسطو هذه المسألة، لا بدّ من توضيح ما نعنيه بتعابير الحقيقة والظاهر والوجود الفعلي، أي الجزئي.

كان أفلاطون قد اعتبر أن عالمنا ليس سوى ظلال للعالم الحقيقي، عالم المثل. والظلال كما نعلم لا توجد مستقلة عن الشيء الذي هي ظل له، في حين أن الشيء الذي يسبب الظل يوجد مستقلاً عن الظل. بهذا المعنى استخدم أفلاطون تعبيري الظاهر والحقيقة. فالحقيقي عنده هو ما يوجد وجوداً مستقلاً independent being، لا يحتاج لغيره كي يوجد، بينما الظاهر هو الذي يحتاج في وجوده إلى الحقيقي، وجوده ليس من ذاته، بل من غيره، من الحقيقي. ونحن نستعمل هنا تعبيري الظاهر والحقيقة بنفس المعنى الذي استعمله به أفلاطون. أما الوجود الفعلي existence فهو وجود الأشياء الفردية، الجزئية، وهو الوجود في الزمان والمكان، لأن كل الأشياء الجزئية لا بدّ أن توجد على الأقل، في زمان معين. هنا تظهر أهمية التفرقة بين الوجود بشكل عام Being كما استعمله هيغل في منطقه - والذي سيشن عليه فويرباخ حرباً حقيقية ليحوله إلى existence أي إلى وجود فعلي، جزئي، حسي - وبين الوجود الفعلي.

هكذا، الكلي هو الوجود المطلق والنهائي، الذي هو أساس الأشياء جميعاً، وهو الذي أخرج العالم من ذاته. هذا هو المنطلق الأساسي لفلسفة الكليات، الفلسفة المثالية.

□ أرسطو: الكلي هو العلّة العقلية التي من أجلها يوجد عالم

وهنا تطرح المسألة من جديد: إذا كان لا بدّ أن يكون للكليات وجود مستقل، وإذا كان من المستحيل وجودها وجوداً جزئياً، فعلياً، لأن ذلك يفقدها صفة الكلية ويجعلها أشياء جزئية، وبالتالي من غير الممكن، بهذه الصفة الأخيرة، أن تكون مصدراً لأشياء جزئية أخرى، فأي نوع من أنواع الوجود نقصد عندما نتحدث عن

وجود الكليات؟ عن وجود العلّة الأولى للعالم؟ والجواب عند أرسطو.

يرى أرسطو أن كل الأشياء تتألف من مادة Matter وصورة Form. وأن الصورة هي الجانب الكلي من الشيء، وهي تقابل المثال Idea عند أفلاطون. والصورة والمادة متلازمتان، فلا يمكن لاحداهما أن توجد بدون الأخرى. و «الشيء» عبارة عن اتحاد الصورة والمادة، وبدون الصورة، وهي كلية، سيكون مادة بذاتها فحسب. ولكن المادة بالذات هي لا شيء، أي أنها غير موجودة. ومن ثم بدون الصورة أو بدون الكلي لا يمكن للشيء أن يوجد. وعند أرسطو:

«إن صورة الشيء، جانبه الكلي، هي أيضاً غايته أو غرضه. العلة النهائية (الغاية) هي في هوية مع العلة الصورية (الصورة). غرض الشيء Purpose يمكن أن يعرّف على أنه العلّة العقلية Reason التي من أجلها يوجد الشيء. هكذا عندما يقول أرسطو إن الصورة هي نفسها الغاية فإنه يعني أن الكلي هو العلّة العقلية للشيء، العلّة التي من أجلها يوجد الشيء. إذاً، العلّة العقلية للشيء هي بوضوح سابقة على الشيء. فالشيء يأتي إلى الوجود فقط من أجل العلة العقلية، وبالتالي بعد العلة العقلية. هكذا تكون غاية الشيء سابقة على بدايته»[1].

إنما ينبغي التأكيد هنا على أن الأسبقية التي يدور الحديث عنها، ليست أسبقية زمنية وإنما أسبقية منطقية؛ أي كما هو الحال في المنطق،حيث تأتي مقدمات الاستدلال أولاً ثم تليها النتيجة، دون أن يكون هناك أية ضرورة بأن تسبق المقدمات النتيجة زمنياً، ولكنها، بالضرورة، تسبقها منطقياً.

هكذا، الكلي سابق على جميع الأشياء الجزئية وهو الأصل المطلق للأشياء جميعاً، لا بمعنى أنه يوجد قبلها في الواقع، وإنما له أسبقية منطقية عليها، ولا يوجد شيء سابق عليه من الناحية المنطقية، بل كل الأشياء نتائج منطقية له. وهو لا ينفصل عن الأشياء في الواقع إنما في الفكر فقط؛ بهذا المعنى: استقلاله استقلال منطقي وكذلك وجوده، فهو يوجد في الفكر فقط، أي أنه ليس سوى تجريد.

---

(١) Stace, W. op. cit. p. 20.

□ مبدأ السببية عاجز عن تفسير العالـم

من المعروف في مجال العلوم الطبيعية، والعلوم الوضعية كافة، أن تفسير حادثة ما يعني إيجاد السبب الذي نشأت عنه هذه الحادثة. لكن لا يمكن تفسير العالم بهذه الطريقة. فحتى إذا وجدنا سبباً Cause أخيراً للعالم، سيبقى هذا السبب نفسه غامضاً، لا يمكن تفسيره، لأنه لا يمكن أن نجد له سبباً سابقاً عليه.

«فإذا كان بالإمكان القول أن للعالـم سبباً، عندها إما أن يكون هذا السبب نتيجة لسبب أسبق منه أو أنه لا يكون كذلك. أي إما أن ترجع سلسلة الأسباب إلى الوراء في تسلسل لا متناه، أو أن يكون هناك «سبب أول» First Cause ليس نتيجة لسبب أسبق منه. فإذا كانت السلسلة لامتناهية لن يكون هناك تفسير نهائي وأخير. أما إذا كان هناك سبب أول، فإن هذا السبب الأول سيبقى هو نفسه واقعة لا تفسَّر، إذا عنينا بتفسير الشيء تحديد سبب له. عندها سيكون السبب الأول غير قابل للشرح والتفسير مسبقاً، لأننا لا نستطيع إيجاد سبب أسبق منه لهذا السبب الأول»[1].

والواقع، إذا نظرنا إلى مبدأ السببية نظرة أعمق، لوجدنا أنه لا يستطيع حتى تفسير الوقائع الجزئية نفسها. على هذا النحو، مثلاً، يفسّر تحوّل الماء إلى بخار بتخطي درجة حرارة الماء المائة درجة مئوية. وهنا يطرح سؤالان:

١ـ لماذا تحوّل الماء إلى بخار عندما تجاوزت حرارته المائة درجة؟

٢ـ هل سيتم ذلك في كل مرة ترتفع فيها حرارة الماء عن المائة درجة، إذا افترضنا الشروط نفسها؟

أي، هل عملية تحوّل الماء إلى بخار عند ارتفاع الحرارة إلى مئة درجة مئوية هي عملية ضرورية وشاملة؟

لقد كان دافيد هيوم D. Hume أول من طرح هذه المسألة. فهو يرى أن كل معارفنا نحصّلها بالتجربة Experience، وهو يعني بالتجربة الخبرة التي ترد إلينا عن طريق الحواس؛ واعتبر أنه من البديهي والمسلّم به كون التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة، الذي لا نملك مصدراً آخر غيره. لكن التجربة تدل على أن الواقعة

---

(١) .Stace, W.: op. cit. p. 51

المعينة حصلت على هذا النحو، إلا أن أحداً لا يستطيع أن يقول إنه لا بدّ أن تحصل على هذا النحو، أي بالضرورة Necessity، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، لا أحد يستطيع أن يجزم بأن هذه الواقعة ستتكرر في كل مرة نوفر لها الشروط نفسها، أي أنها تتصف بالشمول Universality. وبالتالي، وحسب مفهوم هيوم، لا يمكن للتجربة أن تعطينا لا الضرورة ولا الشمول. ولكن، في هذه الحالة، تصبح فكرة السببية نفسها مجرّد فكرة وهمية لا أساس واقعي لها، وقد نشأ هذا الوهم عن طريق تداعي الأفكار كما يرى هيوم. فنحن نرى أن الحالة «ب» تتبع الحالة «أ» في حالات كثيرة فنربط بين الاثنين ونتخيل أن هذا التتابع ضروري وشامل.

لكن فكرة السببية من جهة أخرى، هي الفكرة التي تشكل أساس كل معرفة كما هو معلوم، وبالتالي، هذا الموقف من فكرة السببية يزعزع أساس المعرفة كله.

هكذا نجد أن فكرة تفسير العالم، بواسطة مبدأ السببية، كما يتوقع الناس عادة من الفلسفة، هي فكرة لا فائدة منها، ولا سيما فكرة «السبب الأول» First Cause التي تبقي الكون سرّاً غامضاً، في حين يراد بالتفسير: معرفة عن العالم كي لا يعود هذا العالم سرّاً غامضاً. هذه المعرفة ستتضمن فكرة الضرورة المنطقية حتماً وإلا لن تكون تفسيراً، أي أنها تفترض علّة منطقية وليس سبباً.

وقد وجد هيغل في المذهب الأرسطي ـ الذي حوى بذور فكرة الأسبقية المنطقية للعلة الأولى ـ المفتاح لحلّ هذه المسألة.

□ ارسطو من جديد:
أسبقية الكلي على العالم هي أسبقية منطقية وليست زمنية

قلنا إن الأشياء تتألف من مادة وصورة. والمادة ـ حسب أرسطو ـ هي ما هو بالقوة potentiality، والصورة ما هو بالفعل actuality. وهذا ما سوف يظهر من جديد عند هيغل تحت اسمي «الضمني» implicit و «الصريح» explicit، أو ما هو «في ذاته» وما هو «في ذاته ولذاته». والمادة في ذاتها، عند أرسطو، لا شكل لها ولا محتوى. الصورة هي التي تحدد الشيء وتعطيه شكله وماهيته. والأشياء تتوق باستمرار للوصول إلى صور أعلى، وأعلى صورة هي الصورة بدون مادة وأدنى الأشياء هو المادة بدون صورة. وما دامت الأشياء تتوق باستمرار للوصول إلى صور

أعلى، وهذه هي غاياتها، تصبح محاولتها هذه هي سبب الصيرورة في العالم، هي ما يحرّك الأشياء جميعاً. لذلك فإن الصورة، الكلي (الغاية) هي الحافز الدافع لحركة العالم، إنها القوة المحرّكة، الطاقة التي تجعل الأشياء تتحرّك. الغاية تدير العملية كلها منذ البداية. إنما في البداية كانت موجودة بالقوة فقط، وتصبح بالفعل عندما تتحقق الغاية.

إلا أن إنكار كل قصدية خارجية أدّى إلى فقدان الثقة بشكل الغاية بوجه عام. لذلك نرى هيغل في تمهيده لكتابه «فينومنولوجيا الروح» يدافع عن النظرة الغائية الحقيقية التي وجد بذرتها عند أرسطو. يقول هيغل:

«ولكن بالمعنى الذي حدد به أرسطو الطبيعة كالعملية المطابقة لغاية، الغاية هي المباشر، ما هو في حالة سكون، اللامتحرك الذي هو نفسه محرّك. هكذا، هذا اللامتحرك هو ذات Sujet. قوته على التحريك، مأخوذة تجريدياً، هي الوجود لذاته أو السلبية الخالصة pure négativité. النتيجة ليست البداية نفسها إلاّ لأن البداية غاية؛ ـ بتعابير أخرى، الواقعي الحقيقي هو ما تشكله فكرته، فقط لأن المباشر، كغاية، عنده الذات أو الواقع الحقيقي الخالص في ذاته. الغاية المحقَّقة أو الواقعي الحقيقي المتعيّن هو حركة، هو صيرورة تنشر déploie ذاتها»[١]. فليست النتيجة هي الواقعي الحقيقي بل هي كذلك مع صيرورتها، ذلك أن «الغاية لذاتها هي الكلي بدون حياة، تماماً كما أن الغرض ليس سوى الدفعة الخالصة التي لا تزال تفتقر إلى واقعها الحقيقي، وكما أن النتيجة العارية هي الجثة التي تركت هذا الغرض وراءها»[٢].

هكذا يسير التطور في الكون كله. نشوء الأشياء الجديدة يحصل بسبب توق المخلوقات للوصول إلى صور أعلى باستمرار. «إذا كان الجنين في ذاته إنساناً، فإنه لذاته ليس كذلك؛ يكون كذلك لذاته، فقط كعقل مثقف ومتطور، يجعل من نفسه ما هو في ذاته. وهذا وحده هو واقعه الحقيقي»[٣].

---

(١) Hegel: «Phénoménologie...», p. 20-21.

(٢) Ibid., p.7.

لقد صادفت بعض الغموض في ترجمة هيبوليت لهذه الفقرة، لذلك تمت الترجمة عن النص الألماني الأصلي.

(٣) Ibid., p. 20.

هذا ما أخذ به كل من هيغل وأرسطو. فالتطور ليس خلق شيء من لا شيء، إنما هو انتقال ما هو بالقوة إلى الفعل، بلغة أرسطو، أو هو الانتقال من الضمني إلى الصريح بلغة هيغل، إنه ظهور ما هو كامن (في ذاته) إلى النور (في ذاته ولذاته). هكذا، كلا المذهبين تطوريين ومبنيين على أساس تصور واحد لطبيعة التطور وهو: إن التطور لا يعني انبثاق شيء جديد كل الجدة وإنما هو تحوّل ما هو ممكن إلى واقع.

يقول والتر ستايس عن الأسبقية المنطقية للعلة الأولى من ناحية موقف أرسطو:

«إن غاية أي شيء لها أسبقية على بدايته. وهذا القول المفارق يصبح مفهوماً بطريقة واحدة. إن الأسبقية التي يجري الحديث عنها، ليست أسبقية زمنية إنما أسبقية منطقية. في الزمان يقع الحادث تلو الآخر. فما يحدث أولاً له أسبقية زمنية على ما يحدث ثانياً. في المنطق، المقدمات تأتي أولاً، النتيجة ثانياً. للمقدمات أسبقية منطقية على النتيجة. لكن ليس لها أسبقية زمنية. في العلاقة بين العلة المنطقية والنتيجة، العلة هي الأولى منطقياً، ولكن أحداً سوف لن يجادل في أن النظام الذي فيه تحدثان، لا يعني أن العلة هي حدث يقع في الزمان قبل النتيجة. بهذا المعنى يقصد أرسطو أن لغاية الشيء أسبقية على الشيء. أو بوجه عام غاية مجرى العالم سابقة على العالم. الغاية هي الغرض. والغرض منطقياً سابق على تنفيذه. وبقدر ما تكون الأغراض البشرية هي المقصودة، بالطبع، فإن للغرض أسبقية زمنية على تنفيذ الغرض، لأنه لا بدّ أن نحدد غرضنا قبل أن نستطيع المباشرة بتنفيذه. ولكن غرض العالم لا يمكن أن يفكّر فيه بهذه الطريقة التشبيهية بالإنسان anthropomorphic. فحسب أرسطو، ليس هناك روح ترسم وتنفذ عن وعي. إن غرض العالم محايث immanent في العالم نفسه. هذا ليس حادثة نفسية تحدث في روح ما. إنه علة منطقية. فما يحدث يحدث لعلة منطقية. وهذه العلة المنطقية هي غرض ما يحدث. الأحداث هي نتائج للعلة المنطقية، للغرض. عندها يكون الغرض أو الغاية سابق على العالم ليس كسببه في الزمان ولكن كعلته المنطقية. مبدأ الصورة أو الكلي هو العلة المنطقية والعالم هو النتيجة. عندها يكون الكلي سابقاً على الأشياء منطقياً وليس سابقاً عليها في الزمان»[1].

---

(١) Stace, W.: op. cit. p.20-21.

هكذا يصدر العالم عن الكلي لا كما تصدر النتيجة عن سببها في الزمان، إنما كما تصدر النتيجة عن مقدماتها في المنطق، وبالتالي فإن تفسير العالم يعني استنباطه منطقياً من مبدأ أول. وهذا تعريف جديد للفلسفة الكلية سيتبعه هيغل بعد أن يضيف له، كعادته، الكثير من التطوير والتحسين ويجعله جزءاً من فلسفته.

إذاً، العلة الأولى كلية وإلا لما كان بالإمكان أن تنتج الأشياء الجزئية، وهي علة منطقية سواء من حيث وجودها أو من حيث اسبقيتها على العالم.

□ العلة الأولى واحد يحوي في ذاته الكثير

والسؤال هنا، هل أن إيجاد العلة الأولى للعالم يكفي لتفسير العالم، بحيث لن يعود سرّاً غامضاً، أم أنه سيوقعنا بنفس مشاكل السبب الأول؟ ألا يحق لنا التساؤل مثلاً عن علّة هذه العلة المفترضة أولى؟ ألا يمكن أن يكون هناك علة منطقية أسبق منها تفسّرها؟

لكي تكون العلّة الأولى، أولى بالمعنى الذي نقصده هنا، لا بد أن يتوفر فيها شرطان:

١ـ أن تستطيع تفسير العالم.
٢ـ أن تفسّر نفسها بنفسها.

وكي يكون بمقدورها تفسير العالم، يجب أن تبيّن كيف يخرج منها العالم خروجاً ضرورياً. وهذا يتوفر في العلة الأولى، حيث الرابطة بينها وبين معلولها (العالم) هي رابطة ضرورية؛ ولكنه لا يتوفر في السبب الأول، حيث لا تشتمل الرابطة بينه وبين نتيجته على أية ضرورة.

ولقد وجد هيغل في أعماق فلسفة سبينوزا، وربما بغير اتساق، كما يقول ستايس، الإجابة على الشرط الثاني. يقول ستايس:

«ومع ذلك، فهناك فكرة تكمن، ربما بغير اتساق، في أعماق فسلفة سبينوزا. يقول سبينوزا إن الجوهر علة ذاته Causa Sui، ومن ثم فهو ليس اللامتعيّن بل هو المتعيّن بذاته. فتعييناته ليست نابعة من مصدر خارجي بل من ذاته فقط. من هنا، اللامتناهي[1] ليس هو الذي لا نهاية له ولا هو اللامتعين أو اللامحدود، كما هو

(١) في كل هذه الرسالة نستعمل تعابير اللامتناهي، العلّة الأولى، المبدأ الأول، المطلق... بنفس المعنى.

معروف في التصوّر الشائع، بل هو المتعيّن بذاته، هو المحدد بذاته. وتلك هي الفكرة الرئيسية عن اللامتناهي عند هيغل. لكن ذلك بالطبع لا يستوعب فكرة هيغل عن اللامتناهي كلها وإنما، على العكس، يهمل أهم عناصرها المميزة»[1].

والحقيقة أن هيغل بنقده التعريف الشائع للامتناهي على أنه غير المحدد، توصّل إلى أن هذا اللامتناهي هو لا متناه زائف أو كاذب Spurious Infinite، أما اللامتناهي الحقيقي True Infinite فهو الذي يحدد ذاته بذاته كما كان جوهر سبينوزا علّة ذاته. وهنا لا بدّ من القول إن العناصر المميزة للامتناهي الهيغلي ستصبح، مع فويرباخ، مميزة للاهوت وليس لفريدريك هيغل، فلامتناهي هيغل، يراه فويرباخ، مكزوزاً كزاً calqué (منسوخاً) عن لا متناهي اللاهوت. كما يعبّر هنري أرفون.

هكذا، العلة الأولى تحدد ذاتها بذاتها وتفسر نفسها، ولا حاجة لعلة أسبق منها تحددها، في حين أن السبب سيبقى دائماً بحاجة لسبب أسبق.

قلنا إن هدف الفلسفة هو تفسير العالم، وهذا يعني ردّه إلى مبدأ واحد وحيد. وكان هذا ميل الفلسفة باستمرار. لكن هذا الميل «لم يظهر بصورة قاطعة لأول مرة إلا عند سبينوزا. فقد رأى سبينوزا أن المبدأ الأول للكون لا بدّ أن يكون مبدأ واحداً مفرداً وأن هذا المبدأ لا بدّ أن يكون وحدة Unity، لأن الحقيقة النهائية لا تكون حقيقية إلا لأنها لا تعتمد على شيء خارج ذاتها»[2]،

وعندما نقول العلة الأولى نعني العلة التي نشأ عنها العالم. ولكن العالم كناية عن مجموعة لامتناهية من الأشياء الجزئية، المتناهية. فكيف يمكن للواحد اللامتناهي أن يخلق هذه الكثرة، إذا لم يكن يحوي في ذاته الكثرة. كيف يمكن لشيء أن يعطي ما لا يحويه، إلا بخرق المبدأ المنطقي بأن الشبيه لا يخلق إلا الشبيه؟

تفسير الكون مستحيل بدون ردّه إلى مبدأ أول، سيكون كثيراً في واحد، بلا تحفظ، كما قلنا. لكن ضرورة الوحدة، أي ردّ العالم إلى مبدأ أول، ستوقعنا في

---

(١) Stace, W.: op. cit. p.34.

(٢) Ibid, p.78.

مشاكل أكبر إذا نظرنا إليها نظرة تجريدية. فالمطلق لا بدّ أن يكون كثيراً حتى يخلق الكثير، لا بدّ أن يكون كثيراً تماماً كما لا بدّ أن يكون واحداً. ولكن إذا كانت الوحداية ضرورة للتفكير، فإن تاريخ الفلسفة يظهر أن الواحدية المطلقة أو المجرّدة تبطل هدفها الخاص. لهذا السبب تحطّمت الواحدية عبر التاريخ، وعلى هذه الصخرة تكسّرت كل الفلسفات.

لا يمكن للكثير أن يخرج من الواحد، إلا إذا كان هذا الكثير متضمناً في الواحد بشكل من الأشكال. لهذا بالضبط لم يستطع الأيليون الانتقال إلى العالم الواقعي من «واحدهم» المجرّد، عدو الكثرة والتعدد؛ ولهذا أيضاً لم يستطع الأفلاطونيون الجدد New Platonists الانتقال من الواحد إلى الكثير. «وتعد فلسفة سبينوزا ذاتها مثلاً على المذهب الذي ينتهي بثنائية مطلقة absolute Dualism، والسبب أنها تحاول أن تقيم واحدية مطلقة ومجرّدة. فالجوهر عند سبينوزا هو وحدة، لكنها وحدة تحذف تماماً كل أثر للكثرة. من هنا كان من المستحيل علينا تماماً، أن نرى كيف يمكن للجوهر أن يظهر صفاته المتعددة: كالفكر والامتداد، وبقية الصفات»[1].

□ عالم المثل عاجز عن استخراج الكثير من الواحد

وبالرغم من أن المطلق، عالم المثل، عند أفلاطون، هو كثير في واحد، وهو يشكل سيستاماً عضوياً واحداً مؤلفاً من جميع الكليات. وبالرغم من أن أفلاطون اعتبر عالم المثل الأساس الحقيقي الذي حاول من خلاله تفسير العالم، نرى ولتر ستايس، الذي يتبنى في كتابه موقف هيغل، يتساءل: «كيف ولماذا سوف يؤدي مثال الكرسي إلى ظهور الوجود الواقعي للكراسي؟ هذا ما عجز أفلاطون كليّاً عن تفسيره. حتى إذا كان هناك هكذا مثال، فلا نستطيع أن نرى لماذا سيكون عليه أن ينتج الكراسي الواقعية بالضرورة»[2]. والواقع أن أفلاطون عجز عن تفسير العالم لأن عالم المثل نفسه يفتقر إلى مقومات التفسير كما يراها هيغل، وهذا ما سنوضحه لاحقاً.

---

(١) Stace, W.: op. cit. p.78.

(٢) Ibid, p.60.

العلة الأولى كلية، منطقية، تحدد ذاتها بذاتها، واحدة. لكن كل هذا لن يسمح لهيغل أن يكتشف المطلق الواحد أو الواحد المطلق، ويستنبط منه عالم الكثرة، إذا لم يكن هذا الواحد يتضمن الكثير بشكل من الأشكال.

كان أفلاطون طرح هذه المسألة بكثير من الغموض: «فقد بيّن لنا في محاورة بارمنيدس Parmenides أن فكرة الواحد وفكرة الكثير تتضمن كل منهما الأخرى، حتى أن الواحد لا يمكن التفكير فيه بدون الكثير. وفكرته ذاتها عن المطلق، أعني عالم المثل، هي عبارة عن كثير في واحد: فهو كثرة لأنه يحتوي على مثل كثيرة، وهو واحد لأن هذه المثل الكثيرة تشكل سيستاماً عضوياً واحداً من المثل التي تندرج تحت وحدة نهائية هي مثال الخير»[1].

لم يكن في عالم أفلاطون الحقيقي أسماء أعلام إطلاقاً، إلا أنه كان يحوي جميع أسماء الجنس. لكل فئة في عالمنا الزائف، مثالها في العالم الحقيقي، عالم المثل. مثال للجمال ومثله للقبح، مثال للنظافة ومثله للقذارة، مثال للإنسان ومثله للوحوش الكاسرة. وسوف لن يكون بامكانك، فيما إذا كنت من الصالحين وتعرّفت على عالم المثل، أن تلتقي بإنسان، بل بالإنسانية؛ ولن ترى نفسك مضطراً أن تتضرع لإله، بل للألوهية ذاتها؛ ولن تعيش مع نساء، بل مع الأنوثة... لكل ما يستطيع أن يصل له فكرنا بالتجريد مثاله، وهذه التجريدات وحدها حقيقية.

هكذا تكون كليات أفلاطون ليست سوى تجريدات للأشياء الجزئية، الأشياء الموجودة وجوداً فعلياً، لهذا السبب تبقى ملطخة بالأحساسات، كونها كليات حصلت بالتجربة، أي أنها بعدية a posteriori، إنها كليات حسيّة. من هنا، ليس بامكانها أن تؤلف المبدأ الأول للعالم، هذا المبدأ الذي يقوم على كليات لا حسية خالصة، قبلية a priori كما سيبيّن هيغل. ثم إن مثل أفلاطون هي كليات مجردة حسب المفهوم الهيغلي. والكلي المجرّد هو جنس لا يحتوي في جوفه على أنواعه وبالتالي لا يمكن استنباط هذه الأنواع منه.

والحال، إذا كانت العلة الأولى تجريداً من الجزئيات كيف يمكن أن تكون أولى؟ ألا تصبح الجزئيات، في هذه الحالة، هي الأولى ومنها استنبطنا عالم المثل؟

---

(١) Stace, W. op. cit., p.79.

ولكن بما أن العلة الأولى كلية، كما رأينا، ولا بد أن تكون كلية، يجب البحث عنها إذاً في الكليات التي لا تحوي أي أثر للحس، في الكليات الفكرية الخالصة. وكان كانط قد قال بهذا النوع من الكليات، بالقدر الذي احتاجه سيستامه الفلسفي.

□ الفكرة الهيغلية الأساسية للتفسير تتضمن فكرة الضرورة المنطقية

لماذا يتضمن تفسير العالم فكرة الضرورة المنطقية؟ وهل هذا يتناسب مع الغياب الظاهر للضرورة في العالم؟ هذا الغياب الذي يوحي وكأن العالم غير قابل للفهم؟ فالغياب الظاهر للضرورة يجعلنا نعتقد وكأن كل شيء في العالم عرضي contingent، وإظهار الضرورة المنطقية في العالم، سوف يجعلنا نرى ليس فقط أن الأشياء موجودة وحسب، وإنما أيضاً لماذا توجد على ما هي عليه. في هذه الحالة فقط نكون قد استطعنا تفسير العالم بحيث لن يعود سرّاً مغلقاً.

إذن، العلة الأولى هي علة منطقية والعالم نتيجة لها. وهذه العلة الأولى كثير في واحد، مجموعة من المقولات الفكرية الخالصة الموحدة في سيستام واحد. وبالتالي، كي يكون بالإمكان إظهار العالم معقولاً يجب أن يكون السيستام نفسه منطقياً ومعقولاً وضرورياً. تبدأ المحبة من المنزل يقول ستايس، وكذلك:

«يجب أن تبدأ العلّة العقلية بترتيب بيتها. إذا قلنا إن العقل هو المبدأ الأول للعالم، وإذا رجونا استنباط العالم منه، علينا بالتأكيد أن نبدأ بالمحاسبة العقلية للعقل نفسه. أما القول بأن العلة العقلية تتألف من اثنتي عشرة مقولة، من اثنتي عشرة واقعة غير قابلة للتفسير والاستنباط، يعني تقديم حساب غير عقلي جداً لهذه العلة العقلية. يمكن أن نقول، مثل كانط، أن هناك مقولة للسببية، وهذه واقعة وليس هناك شيء آخر نقوله عنها. لكن المقولة في هذه الحالة تكون مجرّد سر غامض لأقصى حد. إنها تؤكد نفسها دوغمائياً دون أن تعطي أيّة علة عقلية لنفسها هي. إنها تكون لا معقولة. ولكننا نقترح استنباط مقولة السبب من مقولة الجوهر ومقولة الجوهر من مقولة أسبق منها، وهكذا. عندها لن تعود مقولاتنا وقائع لا معقولة. وبهذه الطريقة سوف نبيّن الضرورة المنطقية لهذه المقولات. سوف نبيّن أنه ليس هناك مقولة للسببية فحسب، بل ينبغي أن يكون هناك مثل هذه المقولة. وتبيان الضرورة المنطقية للمقولة يعني تفسيرها وبيان معقوليتها»[1].

---

(١) .Stace, W.: op. cit. p.79

هكذا، لا بدّ للعلة الأولى أن تكون، ليست مجرّد مجموعة من الكليات التي لا حركة فيها، إنما هي سيرورة، حركة كليات، يمكن بواسطتها أن ننتقل من كلي إلى آخر.

والحال، إن كليات أفلاطون الحسيّة لا تستجيب لهذا المطلب. إنها كليات مجرّدة، أي أنها لا تحوي في داخلها ما هو مشترك بين الجزئيات التي هي تجريدات لها. فمثال اللون عنده، مثلاً، يمثل ما هو مشترك بين الألوان جميعاً، ويستبعد كل ما هو خاص بالألوان المختلفة. لذلك لا يمكن أن نستنبط منه هذه الألوان. فإذا كان مثال اللون يستبعد الأحمر والأزرق والأخضر... فلا يمكن استنباط هذه الألوان منه. فاقد الشيء لا يعطيه. ولكن مثل هذا الاستنباط ضروري من جهة أخرى، لإثبات عقلية العلة الأولى وإلا لن نتقدم خطوة واحدة. وبالتالي، إذا كان لا بدّ أن يكون هناك علة أولى، العالم معلول لها، وإذا كانت هذه العلة تتألف من كليات كثيرة متحدة في وحدة، لا بدّ أن يتوفر في هذه الكليات الشرط الضروري لاستنباطها بعضها من بعض، أي أن تحوى كل منها، في داخلها، على الفصل differentia الذي يمكننا أن نستنبط منها، بوصفها جنس، نوعها الأدنى مباشرة، أي ألاّ تستبعد الفصل تماماً كما هو الحال في كليات أفلاطون. ومثل هذا النوع من الكليات التي، إضافة إلى ذلك، ستكون كليات لا حسيّة خالصة، قبلية، يسميها هيغل الكليات «العينية».

□ مقولات كانط: الشرط الأول لمعرفة العلة الأولى

لقد كان عمانوئيل كانط أول من حاول إيجاد الحل لمشاكل المعرفة التي طرحها هيوم، فبدأ من حيث يجب البدء، من مصادر المعرفة المتعارف عليها، متفحّصاً هذه المصادر، دارساً امكانياتها وحدودها. ووجد كانط أن هناك حقائق ضرورية وشاملة ولا يمكن نقضها في المستقبل. ومثل هذه الحقائق «تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري، من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن تعمل عليها عقولنا»[1]. وحقائق ما قبل التجربة هذه هي التي يحتاجها هيغل.

رأى كانط أن هناك مصدرين للمعرفة: الإحساس والفكر، فحاول تحليل كل

(١) ديورانت، ول: «قصة الفلسفة»، ص ٣٣٥.

من هذين المصدرين بادئاً بالإحساس.

كل موضوعات الحس تدرك في الزمان والمكان، وعلى الأقل في الزمان. وبالتالي يشكل المكان والزمان الصورتين العامتين للإحساس لأننا لا نستطيع إدراك موضوعات الحس إلاّ من خلالهما، بل فيهما. فهل عندنا معرفة ضرورية وشاملة عن المكان والزمان؟ يجيب كانط بالإيجاب. فالرياضيات والهندسة تدلان على ذلك بما فيه الكفاية. ولكن، لما كانت التجربة لا يمكن أن تعطينا الضرورة والشمول، فلا شك أن هذه المعارف لا يمكن أن تكون قد نشأت من التجربة. هكذا يقع التناقض:

ـ القضايا الرياضية ضرورية وشاملة.

ـ إذاً، يجب ألا تكون قد حصلت بالتجربة.

ـ التأكد من القضايا الرياضية لا يكون إلاّ بالتجربة.

فلا يمكن لأي تحليل لفكرة العدد اثنين أن يدلنا على أن ١+ ١= ٢. لذلك، قضايا الرياضيات ليست تحليلية analytic وإنما تركيبية synthetic، فواحد زائد واحد ليس تعريفاً للعدد اثنين. ولا يمكن، بالتالي، لأي تحليل لفكرة العدد اثنين أن يدلنا على أن ١+ ١= ٢. إن أحداً لا يستطيع أن يعرف هذه القضية إلا بعد أن تظهر له التجربة، إن كتاباً وكتاباً مأخوذين معاً، يساويان كتابين. هكذا تكون قضايا الرياضيات تركيبية من ناحية (أي مستمدة من التجربة)، بينما هي، من ناحية أخرى، مستقلة عن التجربة، أي قبلية a priori. والسؤال هنا: كيف تكون القضايا التركيبية القبلية ممكنة؟ إنها لا تظهر من التجربة ولا تظهر من مجرد تحليل أفكارنا.

والواقع، أنه لا يمكن إدراك موضوعات الحس الخارجية إلاّ في المكان والزمان. ولا يمكن إدراك موضوعات الحس الداخلية إلاّ في الزمان. إدراك الأشياء لا يكون إلا في المكان، بينما يمكن «إدراك» المكان خالياً من أية أشياء. يمكن أن نتخيّل المكان الفارغ من موضوعات الحس مثلاً، بينما العكس مستحيل. فحتى تخيّل الأشياء يحتاج إلى المكان، أي اننا لا نستطيع حتى تخيّلها إلا في المكان. لذلك تصبح معرفة المكان سابقة، بالضرورة المنطقية، على معرفة

الأشياء. ويحلل والترستايس فكرة كانط هذه قائلاً:

«غير أن معرفة الموضوعات هي بالضبط ما نسميه تجربة. من هنا، فإن معرفة المكان سابقة على كل تجربة، لأنها شرط لكل تجربة، والشرط ينبغي أن يكون سابقاً على ما يعتمد عليه. لذلك معرفة المكان لا تأتينا من التجربة، من الخارج، والمكان ليس شيئاً خارجياً عنّا نتقبله سلبياً من خلال الحواس. إنه ليس صورة للأشياء الموجودة خارجنا، إنه صورة لملكة الإدراك الحسّي perceptive faculty لدينا. إنه خلق خاص لأذهاننا. إننا نحن الذين نفرض المكان على الأشياء وليست الأشياء هي التي تفرض المكان على أذهاننا. المكان لا يوجد منفصلاً عنّا. إنه الطريقة التي بها ندرك الأشياء. وقد ساق كانط حججاً مشابهة لبرهنة نفس الأمر بالنسبة للزمان». ويضيف ستايس:

«إذا كانت هذا صحيحاً بإمكاننا أن ندرك الضرورة والشمول في القضايا الخاصة بالزمان والمكان وليس باستطاعتنا أن نفهمها بأية طريقة أخرى. لأنه إذا كان المكان والزمان صوراً ذاتية لملكة الإدراك الحسي عندنا، عندها تكون قوانين المكان والزمان ـ وقضايا الهندسة والرياضيات هي نفس هذه القوانين ـ قوانين لأذهاننا الخاصة، ومن الطبيعي أن يكون قانون ملكة الإدراك الخاصة بنا ضرورياً وشاملاً لكل ما ندركه. فإذا وضعنا على أعيننا شيئاً ملوناً، سوف نرى كل الأشياء ملونة. وهكذا، ما دام الزمان والمكان هما وسائلنا في إدراك الأشياء، فإن قوانين الإدراك عندنا تفرض نفسها على كل شيء ندركه»[1].

هكذا يصبح للإحساس مصدران:

١ـ المكان والزمان: وهما نتاج تلقائي لأذهاننا، لذلك فقط يمكن أن يتصفا بالضرورة والشمول.

٢ـ مادة الإحساس التي تعطى لنا من خارجنا: وهي ليست كلية ولا ضرورية.

والنتيجة، إن المكان والزمان من عمل أذهاننا، نتاجان تلقائيان لأذهاننا المدركة، ولهذا السبب يمكننا إدراك الموضوعات في الزمان والمكان. أما الموضوع نفسه، «الشيء في ذاته»، فهو لا يوجد في زمان ولا في مكان.

---

(١) .Stace, W.: op. cit. p.39

المصدر الثاني للمعرفة هو الفكر، كما ذكرنا. ولما كانت كل أفكارنا تصورية، أصبح حل مشكلة المعرفة، التي طرحها هيوم، يتوقف على الإجابة عمّا إذا كانت هناك تصورات ضرورية وشاملة. وشرط الضرورة والشمول أصبح معروفاً. فأي تصور، كي يكون ضرورياً وشاملاً، يجب أن يتصف بالصفة التي وجدها كانط في الزمان والمكان: يجب أن يكون سابقاً على التجربة، أن يكون، كما يعبّر كانط، قبلياً a priori.

حسب الطريقة التي «رُكّبت بها عقولنا»، تأتي لنا مادة الإحساس من الأشياء الخارجية، والفكر يكّون التصورات. لذلك، كل التصورات المبنية على أساس الإحساسات التي نتلقاها من الخارج، لا يمكن أن تتصف بالضرورة والشمول. بل يجب البحث عمّا إذا كان عندنا تصورات أخرى لم نكوّنها بالتجربة، تصورات قبلية مثل صورتي المكان والزمان.

وقد وصل كانط إلى معرفة هذه التصورات، الخصوصية الطابع، من خلال تحليله للأحكام المنطقية. فـ «ملكة التصورات هي أيضاً ملكة الحكم. الذهن يحكم حين يطبق تصوراته على الموضوعات. من هنا فإن أشكال الفكر اللاحسّية الخالصة، أي التصورات اللاحسّية الخالصة، ستعطى لنا في أحكام المنطق الصورية»[1]. فالحكم «بعض الورد أحمر» يتضمن تصورات حسّية، إلا أن الحكم: «بعض أ هو ب» لا يتضمن أية تصورات حسّية إطلاقاً، إلا أنه يتضمن تصورات من نوع آخر: بعض أ: تصور الكثرة؛ هو: تصور الوجود، الخ... بالتالي، التصورات التي تتضمنها الأحكام المنطقية هي كلها التصورات التي يبحث عنها كانط، والتي تتصف بالضرورة والشمول. وإذا كانت الأحكام المنطقية قد اكتملت مع أرسطو، ولم يعد باستطاعة أحد أن يضيف عليها شيئاً، كما اعتبر كانط، تصبح التصورات القبلية، التي نبحث عنها، معروفة ومحددة بدقة، فهي نفسها التصورات التي تتضمنها أحكام أرسطو المنطقية.

هكذا توصّل كانط إلى استخراج اثني عشر تصوراً فكرياً خالصاً من اثني عشر حكماً منطقياً تحدّث عنها أرسطو. وقد أسمى كانط هذه التصورات القبلية، التي

(١) Stace, W.: op. cit., p.41.

لم تأت إلينا من مصدر خارجي، والتي ليس لها أي مضمون مادي، بالمقولات Categories. وهي تشكل مساهمة أذهاننا في عملية المعرفة.

تقسيم الأحكام المنطقية

من حيث الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
(Quantity)	(Quality)	(Relation)	(Modality)
كلي	ايجابي	حملي	احتمالي
جزئي	سلبي	شرطي متصل	اخباري
فردي	لامتناه	شرطي منفصل	يقيني

ولقد استخرج كانط من قائمة الأحكام المنطقية هذه، التصورات التي تقابلها:

من حيث الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الجملة	الواقع	الجوهر والعرض	الاحتمال والاستحالة
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود واللاوجود
الوحدة	الحد	التفاعل	الضرورة والحدوث

إذاً، المقولات هي ما تساهم به أذهاننا في المعرفة. فنحن، عندما نرى الأشياء، نراها في الزمان والمكان اللذين هما من عمل أذهاننا، أما الأشياء فليست في زمان ولا في مكان، ولا يمكن بالتالي أن نعرف كيف هي موجودة حقيقة. لذلك معرفتنا للأشياء لا يمكن أن تتعدّى الظاهر، أي إننا نعرف الأشياء كما تبدو لنا وليس كما هي في الحقيقة. ومن جهة أخرى، عندما نطبّق المقولات على الأشياء، فإننا نطبّق تصورات لا تتصف بها هذه الأشياء. الأشياء ليست واحداً أو كثيراً، وليست سبباً أو نتيجة، بل إننا نحن نطبّق هذه التصورات على ما يظهر لنا من هذه الأشياء. أما ما هي الأشياء في حقيقتها، ما هو «الشيء في ذاته»، فلا نستطيع أن نعرف.

لقد كان هدف كانط معرفياً خالصاً، ابيستمولوجيا Epistémologique، إنه أراد إعادة الاعتبار للعلم ووضع حد لشك هيوم، وإن كان قد توصل إلى أكثر من الشك بقدراتنا المعرفية. فتوصل، من خلال تحليله لعملية المعرفة، إلى القول بوجود أفكار فطرية سابقة على التجربة. وهذا ما كان يحتاجه هيغل، فانطلق منه، بالرغم من اختلاف الأهداف، حيث وجد تناقضاً اساسياً في الموقف الكانطي الذي يذهب إلى أن المقولات لا تنطبق على «الشيء في ذاته».

إذن، لقد وجد هيغل الشرط الأول لتفسير العالم في مقولات كانط. لكن الشرط الثاني، وهو أن يكون العالم مستنبطاً من المقولات، كنتيجتها المنطقية، وتبيان كيف يكون ذلك ممكناً، هو، كما يقول ستايس، الاكتشاف الخاص لهيغل وسر منهجه الديالكتيكي.

□ هيغل: الكليات العينية هي الشرط الثاني لاستنباط العالم

قلنا إن هدف كانط كان ابيستمولوجيا، ذاتياً. فنظر إلى المقولات على أنها «سابقة على التجربة». ولكن ما ينظر إليه، ذاتياً، على أنه التجربة؛ ينظر إليه، موضوعياً، على أنه العالم. لذلك وجد هيغل، من منطلقه المثالي الموضوعي، بتبنيه للفلسفة الكلية، إن هذه المقولات اللاحسّية الخالصة «سابقة على العالم». وما اعتبره كانط شرطاً للتجربة أصبح مع هيغل شرطاً للعالم. من الممكن أن نتخيّل عالماً بدون أي شيء من الأشياء الجزئية التي نعرفها، ولكن من المستحيل أن نتخيّل العالم بدون مقولات الواحد والكثير والوجود والضرورة والجوهر إلخ... هكذا أصبحت المقولات، مع هيغل، الأساس الأنطولوجي ontologique للعالم، الأساس الذي يتوقف عليه وجود كل الأشياء الجزئية، وحتى الكليات الأخرى غير المقولات، في حين كانت عند كانط صوراً ابيستمولوجية لأذهاننا. فالإنسان، عند كانط، يحمل في ذهنه اثنتي عشرة مقولة، كما يحمل في قدميه عشرة أصابع وقضي الأمر، كما يعبّر والتر ستايس.

لقد كانت كليات أفلاطون كثرة في وحدة. إلا أن كونها كليات حسية ومجردة، جعل من غير الممكن استنباطها بعضها من بعض، ليكون بالتالي من الممكن استنباط العالم منها. أما كليات كانط، المقولات، فهي كليات قبلية،

سابقة على التجربة، لا يوجد أي أثر للحس فيها، إلا أنها كثرة بغير وحدة. وبالتالي لا يمكن أن تكون العلّة الأولى، بل سيكون لدينا، إذا ما افترضناها المبدأ الأول للعالم، اثنتا عشرة علّة أولى، وبذلك نعود إلى نقطة البداية.

العلة الأولى، التي يبحث عنها هيغل، هي كثرة من الكليات اللاحسّية الخالصة والعينية، كما دعاها. فالكلي المجرد، كما هو حال كليات أفلاطون مثلاً، هو جنس لا يحتوي على أنواعه في داخله. لهذا ينبغي توليد تصور جديد كلياً عن طبيعة الكليات كي يكون الاستنباط ممكناً، تصوراً، حسبه، يحتوي الكلي، الجنس، على فصله بداخله، حتى يكون بالإمكان استخراج أنواعه منه بالاستنباط المنطقي. هذه الكليات دعاها هيغل الكليات العينية، واكتشاف طبيعتها كان التقدم العظيم الذي يدّعي هيغل أنه أحرزه على الفلاسفة السابقين. وهذا يعني أن السيستام لا بد أن يتضمن مجموعة من المقولات مختلفة عددياً ونوعياً عن مقولات كانط الاثنتي عشرة. وهذا طبيعي إذا عرفنا أنه من غير المقبول وضع اثنتي عشرة مقولة بجوار بعضها البعض والقول بأنها وجدت على هذا النحو، بل يجب أن تستنبط المقولات منطقياً، بعضها من بعض، مظهرة بوضوح أنها تشكل سيستاماً عضوياً واحداً يحدد ذاته بذاته ويفسر نفسه. ومنطق هيغل يتضمن هكذا محاولة، كما سيتضح لنا.

إذاً، كليات أفلاطون كانت كليات مجردة ـ أما الآن فلدينا نموذج حي عن كليات عينية، تحوي في داخلها على الفصل الذي سيسمح لنا باستنباط الأنواع من الأجناس.

كليات كانط كانت منعزلة، تقف الواحدة بجوار الأخرى، ومن ثم لم تكن تشكل سيستاماً واحداً يحوي على هذه الكثرة من الكليات، وبالتالي سيكون بإمكانه أن يُخرِج من ذاته كثرة عالم الجزئيات.

إلا أننا عثرنا على مثل هذه المحاولة، أي أن العلة الأولى لا بد أن تكون كثيراً في واحد، عند أفلاطون، ورغم ذلك مثال الخير عند أفلاطون يبقى غامضاً بلا تفسير ولا يمكن أن يفسر لأن تفسيره سيكون بمثال أعلى وسنعود من جديد إلى مشكلة السببية التي عجزت عن تفسير الظواهر الجزئية.

علة أرسطو المنطقية بإمكانها أن تنقذنا من هذا المأزق، بوصفها البداية والغاية.

وأخيراً، الفكرة الشائعة بأن اللامتناهي هو ما لا نهاية له تبقينا في مشكلة السلسلة اللامتناهية للأسباب والنتائج. أما تعريف اللامتناهي على أنه الذي يحدد ذاته بذاته، كما هو حال جوهر سبينوزا، فيوصلنا إلى معرفة ما نريد أن نعرفه: السيستام الذي نبحث عنه والذي نشأ عنه العالم اللامتناهي، يجب أن يحدد ذاته بذاته.

هكذا، كل الوسائل أصبحت بين أيدينا ولا حاجة مطلقاً لمعرفة كل الكليات لنؤلف منها السيستام، بل يكفي أن نعرف أول مقولة في السيستام لكي نعرف السيستام كله، ما دام المطلوب هو استنباط اللاحق من السابق. وإذا تكلمنا بتعابير منطقية بحتة، نرى أن مهمة اكتشاف المطلق انحصرت سنة ١٨١٢ بنقطتين:

١ـ اكتشاف المقولة الأولى في سيستام الفكر الذي انتج العالم.

٢ـ اكتشاف المنهج الذي سيسمح لنا باستنباط المقولات التالية، تباعاً، بعضها من بعض، انطلاقاً من هذه المقولة الأولى.

وقبل أن نرى كيف وجد هيغل حلاً لكل من هاتين النقطتين لا بدّ من كلمة: ما دام الحديث يدور عن المطلق، يعني عن «شيء» لا يمكن لأية كائنات جزئية أن تحوز عنه معرفة كاملة، فلا داعي للإدعاء بمعرفته كما يقرر هيغل. والأصوب من ذلك: «أن الغاية النهائية للعالم قد انجزت، وليس أقل من ذلك أنها تواصل باستمرار انجاز ذاتها أيضاً»[١]، كما يقول هيغل نفسه. أما ادعاء هيغل أنه توصل إلى معرفة المطلق، فسوف يؤدي، بالضرورة، كما يقول فويرباخ، إلى: «توقف الزمان، لأنه إذا تابع الزمان مجراه الحزين، كما في السابق، ستفقد الفلسفة الهيغلية محمول الاطلاقية حتماً»[٢].

□ هوية المعرفة والوجود والمقولة الأولى

كيف وجد هيغل نقطة البداية، كيف وجد المقولة الأولى في سيستامه؟

المقولات هي سيستام العقل، العقل الموضوعي، المطلق، الذي عنه نشأ العالم. وما دام الحديث يدور عن العقل لا بدّ من ذكر الضرورة. فالعقلي

(١) عن: Stace, W.: op. cit., p. 290.

(٢) Feuerbach: «Manifestes...», p. 16.

ضروري. وما دامت المقولات مبادىء انطولوجية للوجود فهي موضوعية. وبالتالي، العلاقات المنطقية بينها هي علاقات موضوعية. فليس نحن الذين سنستنبط المقولات بل هي ستستنبط نفسها بنفسها، ولن يكون الفيلسوف، في هذه الحالة، سوى مجرد مشاهد spectateur «يروي» كيف تستنبط المقولات نفسها بنفسها. وهنا يُطرح السؤال: هل سيكون بالإمكان تقديم إجابة صحيحة عن هذه المسألة؟ هل ستستطيع عقولنا الذاتية، أن تعرف، بمنطقها هي، سير العقل الموضوعي؟

الواقع، أن كل الفلاسفة المثاليين، عبر تاريخ الفلسفة، أجابوا بالإيجاب على هذه المسألة، فاعتبروها أمراً بديهياً. وحده هيغل جعلها عن وعي جزءاً من فلسفته، وذلك في حله لمسألة هوية المعرفة والوجود.

الموضوع (الشيء الموجود خارج ذاتنا) هو كناية عن مجموعة من الكليات (التصورات)، ومعرفتنا عنه ـ إذا كانت صحيحة طبعاً ـ كناية عن مجموعة من التصورات تطابق التصورات التي يتكون منها الموضوع. بهذا المعنى تحدّث هيغل عن هوية المعرفة والوجود، وبهذا المعنى أيضاً تحدّث عن اختلافهما.

فالموضوع، الشيء، الموجود خارج ذهني والذي لا علاقة لذهني بوجوده، وإن كان يدركه كمجموعة من التصورات كما هو، أمر يتعلق بوجود الشيء (الوجود)، أما التصورات الموجودة في ذهني عن الموضوع فأمر آخر، يتعلق بمعرفة الموضوع (المعرفة)، فهذه التصورات قد تمحى بين لحظة وأخرى دون أن يتأثر الموضوع، الشيء، اطلاقاً. وما يهمّنا هنا هو فقط التأكيد على أن معارفنا الذاتية، إذا كانت صحيحة، فإنها تتطابق مع الشيء التي هي صورته. فعندما أقول «هذه الورقة بيضاء» نرى أن «البياض» هو جزء من شعوري بالورقة، جزء من الذات، لكنه في نفس الوقت، جزء من الموضوع الذي هو الورقة.

من هنا انطلق هيغل. فإذا كان عقلنا سيسير حسب خاصية العقل العامة، أي الضرورة، التي لا بدّ أن العقل الموضوعي قد «سار» بمقتضاها، قبل الزمان، ولا يزال يسير بمقتضاها، فلا بدّ أن نصل إلى اكتشاف سيستام العقل الضروري هذا والذي لا يمكن أن يكون إلا واحداً وكثيراً في نفس الوقت؛ واكتشاف بدايته وحدها يقودنا إلى النهاية إذا اتبعنا قوانين الفكر الهيغلية. فما هي المقولة الأولى؟ يقول ستايس:

«إنها المقولة التي ترد إلى العقل أولاً في تسلسل الفكر، بحيث تكون هي الأولى منطقياً وبحيث تكون سابقة على جميع المقولات الأخرى، وفي استطاعتنا أن نتحقق من هذه المقولة بأن نلجأ، في بساطة، إلى عقولنا الخاصة لنرى أي تصور من تصوراتنا الكلية الضرورية تفترضه جميع التصورات الأخرى مقدماً وايها يسبقها منطقياً. لأنه على الرغم من أن مهمتنا هي اكتشاف الحقيقة الموضوعية، فإن هذه الحقيقة الموضوعية لا تعارض عقلنا الذاتي، ولكنها تعارض خيالاتنا الذاتية التعسفية وحدها التي لا تستند إلى مبدأ»[1]. وبإمكاننا اكتشاف هذه المقولة الأولى عن طريق عقلنا الذاتي لأنه، بالرغم من أن العقل الموضوعي هو الذي نبحث عنه، فإن هذا العقل الموضوعي هو في هوية مع عقلنا الذاتي. إذ يوجد عقل واحد فقط فينا وفي العالم. وهذا ناتج عن مبدأ هوية المعرفة والوجود.

هكذا، المقولة الأولى هي التي تسبق، منطقياً، جميع المقولات الأخرى؛ إنها الجنس الأعلى، أكثر المقولات عمومية. وأكثر المقولات عمومية لا بدّ أن تسبق أقلها عمومية، كما تسبق الأجناس الأنواع. فتصور الإنسان يسبق تصور النوع الأصفر أو الأسود، لكن العكس غير صحيح، إذ يمكن فهم الإنسان جيداً دون أي معرفة بالنوع الأصفر أو الأحمر.

وأكثر المقولات عمومية تختلف عن أقلها عمومية في أنها أكثر تجريداً منها. جرّد النوع Espèce من الفصل Differentia تحصل على الجنس. Genre. جرّد، مثلاً الإنسان من عقلانيته تحصل على الجنس حيوان. جرّده من جديد من الفصل تحصل على شيء مادي: جثة هامدة... وإذا ما واصلنا التجريد إلى آخر حدّ ممكن، فسنصل حتماً إلى ما تشترك به جميع الموجودات التي يمكن تصورها في العالم، سنصل إلى تصور الوجود Sein-Etre-Being الذي هو المقولة الأولى في منطق هيغل.

لنأخذ هذه الطاولة: إنها مستطيلة، صلبة، بنية، مالسة... فإذا جرّدناها من الاستطالة يبقى أنها بنية، مالسة، صلبة. لنجردها من الصلابة، يبقى أنها بنية، مالسة، فلنجردها منهما، يبقى أنها: «موجودة». وهذا هو أعلى تجريد ممكن للطاولة، وهذه هي المقولة الأولى.

---

(١) Stace, W.: op. cit., p. 86.

ولا يغيّر في ذلك القول بأن الطاولة قد تتصف بصفات أخرى لم نتعرف عليها بعد. ذلك أنه مهما عرفنا من صفات جديدة للطاولة (أو لأي شيء آخر) سيكون باستطاعتنا تجريدها منها قبل أن نجرّدها من «الوجود». لنفرض أنه بعد مليار سنة سيكتشف الناس أن الطاولات تنفث هواء يجلب مرض السرطان، فسوف لن يسمح لهم ذلك بالقول: «إننا نجرّد الطاولة من الوجود يبقى أنها تنفث هواء ساماً»، لأن حيازتها لهذه الخاصية الأخيرة متوقف على وجودها، لذلك ستبقى سلسلة التجريد ذاتها: جرّدها من الهواء السام يبقى أنها «موجودة». ويبقى الوجود، بالتالي، هو آخر تجريد ممكن لكل أشياء العالم، ولهذا السبب هو المقولة الأولى.

هكذا، الوجود هو المقولة الأولى، التي تفترضها كل المقولات الأخرى. فكل مقولة هي تصور لشيء (بل لكل شيء في العالم)، لا بد أن يكون موجوداً لوضع التصورات عنه. فالسبب لا بد أن يكون شيئاً موجوداً، وكذلك الجوهر هو جوهر لشيء موجود، وكذلك الكم والكيف والغاية والحياة والإرادة...

المقولة الأولى أصبحت معروفة. وإذا كانت المقولات الأخرى ستخرج منها تباعاً، خروجاً ضرورياً، فلا يبقى علينا إلا أن نعرف الطريقة التي تخرج بها المقولات بعضها من بعض، الطريقة التي تقودنا إلى المطلق.

□ طريق المطلق ديالكتيكية: قوة السلب الخارقة

الواقع، أنه لا يمكن سلوك أي طريق لاكتشاف العلاقة بين المقولات. فالعلاقة بينها موجودة ومنظمة، حسب منطق معين، وليس أمامنا سوى اكتشاف هذه الطريقة، أي المنهج. فالعقل الموضوعي عقل منطقي، ضروري، وبإمكان عقولنا الذاتية أن تعرف ما هو خاص بالعقل كما رأينا، أي أن المهمة هي اكتشاف المنهج الذي تستنبط به المقولات نفسها بنفسها.

أمامنا الآن الجنس الأعلى: «الوجود»، وعلينا أن نستنبط منه النوع حسب قوانين العقل الموضوعي. ثم نعيد الكرّة من جديد، مع هذا النوع، فنعتبره جنساً من جديد، لنستنبط منه نوعاً أدنى، وهكذا... حتى نصل إلى جنس، لا نوع تحته، هو نفسه نوع.

كانت كليات أفلاطون مجرّدة، تستبعد الفصل من داخلها، وبالتالي، لم يكن

من الممكن استنباط الأنواع منها لو أن أفلاطون حاول ذلك.

لكن كليات هيغل العينية، والتي لا يوجد شيء في الكون إلا ويتّصف بها، لا تستبعد الفصل بل تحويه في داخلها. وهذه هي مأثرة هيغل وسر منهجه الديالكتيكي، الذي، باعتماده على السلب، سيخلق الأنواع تباعاً.

لقد أخذ هيغل موضوعة سبينوزا الشهيرة: «كل تعيّن سلب» واستخدمها في صيغة مقلوبة: «كل سلب تعيّن»، فوجد أن أي تصور يمكن أن يحتوي على ضدّه كامناً في جوفه. وأنه يمكن استخراج هذا الضد، أو استنباطه، من هذا التصور - بل يمكن أن يقوم هذا الضد مقام الفصل وهكذا يتحول الجنس إلى نوع.

كل شيء يحوي على ضده أو نقيضه كامناً فيه. وهذا الضد يمكن أن يشكل الفصل، الذي بإضافته إلى الجنس، نصل إلى النوع. وما دمنا نعرف:

ان المقولة الأولى هي «الوجود» Etre،

وأن «الوجود»، الخالي من أي تعين، هو و «العدم» Néant شيء واحد،

وأن هذا «الوجود» و «ضده» متحدان في هوية واحدة،

فسنعرف بالتالي أن تحولهما إلى بعضهما البعض سيسفر عن مركّب جديد Synthèse ليس هو الوجود ولا العدم، إنه: «الصيرورة» Devenir.

وهذا المركّب الجديد (الصيرورة) لا بدّ أنه يحوي ضده في جوفه، هذا الضد الذي يشكل الفصل الذي سيوصلنا إلى النوع من جديد، كما يبيّن لنا هيغل في منطقه.

وهذه المسيرة الديالكتيكية ليست من خلق أذهاننا، وبالتالي، لا أحد يستطيع الوقوف في وجهها. وقد عبّر هيغل عن ذلك، بأروع ما يكون، في التمهيد الذي وضعه لكتابه «فينومنولوجيا الروح». يقول هيغل:

«في الحقيقة، لا توجد الروح أبداً في حالة راحة، لكنها منهمكة دائماً في حركة تصاعدية بلا نهاية. فقط، هي هنا، كما في حالة الطفل، حيث بعد تغذية طويلة وصامتة، يقطع التنفس الأول، بقفزة نوعية، استمرارية النمو الكمي فقط، عندها يولد الطفل؛ هكذا، الروح، التي تُنضج ذاتها بصمت وهدوء حتى شكلها

الجديد، تحطم جزءاً فجزءاً بناء عالمها السابق؛ زعزعة ذلك العالم يشار إليها فقط بظاهرات مشتتة؛ الطيش والضجر، اللذان يكتسحان ما يزال مستمراً والشعور الغامض بمجهول، هي الإشارات المعلنة لشيء ما آخر سوف يحصل؛ هذا التفتيت المستمر، الذي لا يفسد هيئة الكل، يُقطع فجأة بشروق الشمس، التي، بلمحة بصر، ترسم مرة واحدة شكل العالم الجديد»[1].

هكذا سيسير المنهج الديالكتيكي بدون توقف حسب منطقه نفسه. إلا أن ضرورات السيستام اقتضت توقفه عند مقولة لا تحوي نقيضها في داخلها. فتمّ لهيغل اكتشاف «المطلق» ولكن بعد أن نزع عنه صفة الاطلاقية. فنزع صفة الإطلاقية عمّا نريد معرفته أمر لا بدّ منه من أجل المعرفة. أي أن هيغل اضطر أن يجعل المطلق نسبياً من أجل اكتشافه، فوقع في نفس تناقضات السيستامات السابقة واللاحقة، برغم ما في المنهج الديالكتيكي من عبقرية وغنى وعداء لكل ما هو مطلق، بل لكل ما هو جامد. فما دام السلب ينخر كل الأشياء، فالتجدد المستمر إلى ما لا نهاية هو القاعدة. وهذه الحركة الديالكتيكية هي وحدها المطلقة، فالسلب عند هيغل «عملية خلق» لا تتوقف عند حدّ ما دام كل «مخلوق» جديد يحمل سلبه كامناً في جوفه. ولكن، ما دام الأمر كذلك، ما دامت «الطبيعة الإيجابية لشيء من الأشياء تتوقف على تحديداته، فطبيعة الحجر أن يكون أبيض، ثقيلاً، صلباً، الخ... وما دامت جميع التحديدات سلباً، نتج عن ذلك أن تعتمد الطبيعة الايجابية لشيء من الأشياء على السلب. فالسلب، من ثم، له نفس ماهية الوجود الإيجابي. وقوة السلب «قوة السلب الخارقة» ـ هي الشرط الضروري لظهور العالم إلى الوجود، فالأجناس تصبح أنواعاً عن طريق الفصل لأن الفصل هو الذي يخرج الفئة الجزئية الخاصة من الفئة العامة، عن طريق حذف الأنواع الأخرى أو سلبها، والأنواع بدورها، تصبح أفراداً بنفس الطريقة، أعني عن طريق حذف الأفراد الأخرى من النوع»[2].

«C'est là la puissance prodigieuse du négatif»[3]

---

(1) Hegel: «Phénoménologie...», p. 12.

(2) Stace, W.: op. cit., p. 33.

(3) «هذه قدرة السلب الخارقة».

و «الروح Geist هي هذه القدرة التي لا تشبه الإيجاب الذي يحيد عن السلب (كما هو الحال عندما نقول عن شيء أنه لا شيء، أو أنه باطل، وإنما نستطيع بدونه، بالتخلص منه، الانتقال إلى شيء آخر)، لكن الروح هي هذه القدرة، فقط، بمعرفتها النظر إلى السلب مواجهة وبمعرفتها الإقامة إلى جانب السلب. هذه الإقامة هي القدرة التي تحوّل السلب إلى وجود»[1].

---

(١) Hegel: «Phénoménologie...», p. 29.

الفصل الثاني

«مبدأ الفهم»: الهوية المجردة، أ = أ

إذن، لم يكن من الممكن الانتقال من الجنس إلى النوع على أساس المفهوم القديم عن الجنس؛ إلا أن المنهج الهيغلي حقق معجزة بإخراجه من كل مقولة ما كان يبدو أنه غير موجود فيها، وذلك باعتماده على السلب الذي يلعب دور الفصل، منطلقاً من فكرة جديدة عن الجنس، هي فكرة «العقل» Vernunft، بدلاً من الفكرة القديمة، والتي يسمّيها هيغل فكرة «الفهم» Verstand. فالفهم يعتقد أن ضدين، كالوجود والعدم، يستبعد كل منهما الآخر بشكل مطلق. أما العقل فيقرّ أن كليهما يستبعد الآخر لأنهما ضدان. لكن هذا الاستبعاد ليس مطلقاً، كما أنه لا يتناقض مع هوية الضدين، وبالتالي: «النظرة القديمة للجنس على أنه يستبعد الفصل تماماً ليست كل الحقيقة، وهذا الاكتشاف هو الذي مكّن هيغل من تحقيق ما يبدو للوهلة الأولى معجزة مستحيلة»[1].

إلى هذا الحد يمكن الاستنتاج:

أولاً: للوصول إلى التفسير الصحيح للعالم يجب استنباط كل شيء، أي يجب

(١) Stace, W.: op. cit., p. 94.

عدم وضع فرضيات اطلاقاً، وهذا ما يحصل، بنظر هيغل، من خلال وضع الحقيقة في سيستام علمي، أي شمولية عضوية Totalité organique: «الشكل الحقيقي الذي توجد فيه الحقيقة لا يمكن أن يكون إلا السيستام العلمي لهذه الحقيقة»[1]. من هنا كان تعريف هيغل للامتناهي ليس بصفته الغير محدد أو الذي لا نهاية له، بل الذي يحدد ذاته. فإذا كان من الممكن، كما قلنا، وضع العلّة الأولى في مثل هكذا سيستام يعيّن نفسه ويحدّد ذاته، نكون قد وجدنا المطلق الحقيقي، هذا المطلق الذي لا يحقق ذاته إلاّ من خلال حركته الدائبة، التي لا تكف عن افناء المتناهي. وإذ تبلغ الفلسفة هذا الهدف تستطيع أن تلغي عن نفسها اسم حب المعرفة لتصبح معرفة واقعية حقيقة Savoir effectivement réel[2].

ومقولة الواقع الحقيقي Die Wirklichkeit = Réalité effective التي تشكل نقطة ارتكاز في فلسفة هيغل، هي عنوان آخر دائرة من دوائر الماهية في منطقه، إذ هي المركب Synthèse في الدائرة الثانية من المنطق الكبير التي هي دائرة الماهية:

القضية Thèse: الماهية بوصفها أساساً للوجود الجزئي،

النقيضة antithèse: الظاهر،

المركب synthèse: الواقع الحقيقي.

أي أن الواقع الحقيقي هو وحدة الماهية والظاهر. فالماهية هي التي تظهر، وبالتالي الظاهر ماهوي كالماهية سواء بسواء. «وإذا لم يكن الأمر كذلك فسوف يكون من المستحيل أن نفهم لماذا ينبغي على الماهية أن تظهر نفسها. إنها تفعل ذلك لأنها مجبرة، لأنه من الجوهري بالنسبة لحقيقتها الخاصة أن تفعل ذلك، لأنه بدون تمظهرها ستكون هي ذاتها غير حقيقية بالواقع، عند ذلك لا يكون الواقع، أو الحقيقة الواقعية، الماهية وحدها ولا تمظهرها وحده، وإنما الماهية التي تمظهر نفسها»[3].

لكن إذا كانت ماهية العالم هي التي تظهر فلا بدّ أن يتضمن الواقع الحقيقي

(١) .Hegel: «Phénoménolgie...», p.8

(٢) .Ibid

(٣) .Stace, W.: op. cit., p. 212

فكرة الضرورة المنطقية، التي بدورها تتضمن المعقولية. ذلك أن «الفكرة» خلقت العالم بحسب ماهيتها: المعقولية. من هنا كان قول هيغل الذي أثار ولا يزال يثير الجدال في عالم الفلسفة: «ما هو معقول هو واقعي حقيقة، وما هو واقعي حقيقي هو معقول».

لذلك العقلي الذي يتجلّى في العالم هو وحده الذي يكشف، بحق، عن الماهية الحقيقية للعالم. أما بعض الأشياء غير المعقولة، التي تفتقر إلى الضرورة المنطقية، العرضية، التي هي مجرّد واقعة موجودة في العالم الخارجي، فهي ليست واقعية حقيقية ولا تعبّر عن الماهية الحقيقية للعالم، ماهية العلّة الأولى: العقل. وهنا يمكن القول إن السيستام الهيغلي عجز عن تفسير وجود الاعراض contingents في عالم يبدو وكأنه مركّب من أعراض بالكامل.

لهذا السبب يوصف الموجود الجزئي existent عند هيغل بأنه غير ضروري، وإنما ممكن فقط، فهو «وجودي جزئي existence لا يمكن أن يعطى له أي مبرر عقلي، لماذا لا بدّ له أن يوجد، في حين أن ضده [عدم وجوده] ممكن أيضاً بنفس القدر»[1].

المعرفة الواقعية حقيقية، هي تلك المعرفة التي تنظر إلى الواقع الحقيقي على أساس معقوليته، هذه المعقولية التي تتضمن الضرورة المنطقية، وهذه المعرفة لا يبلغها الفهم الذي هو دائرة التمييزات والاختلافات والمعرفة النسبية، وبالتالي يستحيل عليه معرفة ما هو مطلق، ولكن سيبلغها العقل الذي يستطيع وحده، بتجاوزه مقولات الفهم، بلوغ اللامتناهي. والشرط الأساسي لكي تكون الفلسفة علمية هي أن تتشكل في سيستام يتصف بالضرورة بحيث ستحكم المنهج الفلسفي ضرورة صارمة؛ بدايته ستتحدد بالضرورة، وكل خطوة يخطوها بعد ذلك سوف تكون ضرورة من ضرورات العقل، وليس مجرّد سلسلة من الأفكار العشوائية كما هو الحال في منهج البرهان مثلاً، بل لا بد أن يحل محل هذه الأفكار العشوائية المنهج، السيستام، الضرورة واليقين. ويدّعي هيغل أن المنهج الديالكتيكي يحقق هذه الشروط، حيث وجد فيه تحقيقاً لمطلب العلمية الصارمة.

---

(١) .Stace, W.: op. cit., p. 214

من هنا كان نقد هيغل لمنهج البرهان Raisonnement الذي يبدأ بأية مقدمات، ثم يسير منها كما يطيب له، ويقف عندما يريد، أي بدون سيستام ولا ضرورة ولا يقين، وبالتالي، لا يمكن لمنهج البرهان أن يكون منهجاً للفلسفة.

ومن نفس المنطلق رفض هيغل المنهج الهندسي الذي كان ديكارت وسبينوزا قد اعتبرا أنه غير قابل للظن ويوصل إلى اليقين، بالرغم من اتفاقه معهما على ضرورة اليقين واستبعاد الظن. يقول هيغل:

«أن تكون هذه المناهج التي نجحت بوضوح ولا يستغنى عنها في مجالها الخاص ـ يعني الرياضيات ـ لا تفيد بشيء بالنسبة للمعرفة الفلسفية فهذا واضح بذاته. إنما لديها فرضيات وأسلوبها في المعرفة هو أسلوب الفهم الذي يسير حسب قانون الهوية الصورية»[١].

إذاً، منهج الهندسة يضع افتراضات مسبقة، وهذا ما لا يمكن أن يقرّه هيغل، بل يجب أن يكون كل شيء مستنبطاً. وإذا كانت فرضيات منهج الهندسة (كالبديهيات والتعريفات...) لا يوجد آراء مختلفة حولها وواضحة بذاتها، كما كان يرى ديكارت، فإنها تبقى من حيث صدقها فرضيات غير مستنبطة وغامضة غموضاً مطلقاً. والمثل الأقرب إلى ذلك عبارة ديكارت: «أنا موجود»، هذه العبارة التي اعتقد ديكارت أنها واضحة بذاتها ولا نزاع حولها، إلا أن هيغل يرى فيها غموضاً من المستحيل تفسيره والدليل على ذلك استحالة الإجابة على السؤال: لماذا أوجد؟

ومن جهة أخرى، يسير منهج الهندسة وفقاً لقانون الهوية، الذي يتناسب ومرحلة الفهم، والذي ينفي التوحيد بين الأضداد، ويأخذ «بالفرض الذي كان قائماً قبل المرحلة الهيغلية والقائل إن الأضداد تستبعد بعضها بعضاً بشكل مطلق، فنحن نستطيع أن نقول فقط أ = أ (قانون الهوية) ولا نستطيع أبداً أن نقول أ = لا أ. من الواضح أن الرياضيات تسير وفق هذا المبدأ المناسب لها، لكن سبينوزا ارتكب خطأ بافتراضه أن ذلك يمكن أن يكون مناسباً للفلسفة، لهذا السبب بالضبط وجد سبينوزا، بعد وضعه جوهراً لامتناهياً، أنه من المستحيل تماماً استنباط المتناهي من

---

(١) عن Stace, W.: op. cit., p. 99.

اللامتناهي، لأنه كي يستطيع ذلك سوف يخالف قانون الهوية، الذي، بناء عليه، «لا أ لا يمكن أن تستخرج من (أ)، ولا المتناهي من اللامتناهي»[1].

ثانياً: كل شيء يحوي سلبه أو نقيضه كامناً في جوفه. ولما كان كل سلب تعيّناً، فمن الممكن أن يلعب هذا السلب دور الفصل الذي عن طريقه سيتحول الجنس إلى نوع. ولكن، من جهة أخرى، إذا كان كل شيء يحوي ضده كامناً في جوفه، ويتحوّل كل منهما إلى الآخر باستمرار، يصبح القول بمبدأ الهوية، كما هو في قوانين الفكر عند أرسطو (أ هو أ)، مشكوكاً فيه إلى أقصى الحدود، بل يصبح من الضروري القول بمبدأ اللاهوية، أو مبدأ هوية الأضداد: (أ) هو (لاأ) وليس هوية المتساوين: (أ) هو (أ).

إن تفسير العالم يعني ايجاد العلة العقلية للعالم، يعني إيجاد العلة التي تظهر لنا الكون معقولاً، كما ذكرنا سابقاً، ومن أجل ذلك لا بدّ أن تظهر هي نفسها معقولة. وهذه النظرة الهيغلية تتفق مع التعريف العام للمنطق على أنه «اتفاق الفكر مع نفسه، ومع الواقع، وغرضه البحث عن القوانين التي يتم بها هذا الاتفاق المزدوج»[2]، هذا من حيث التعريف عموماً. أما أن يكون المنطق: «كغيره من العلوم يعتمد على قواعد عامة أساسية لا يمكن إغفالها، وبالتالي الشك فيها، لأنها راسخة في العقل وغريزية وبيّنة بحد ذاتها لا تحتاج إلى البرهنة عليها، وهذا هو رأي أرسطو والفلاسفة العقلانيين مثل ديكارت وكانط وغيرهما... وهذه القوانين هي:

١ـ قانون الذاتية (الهوية).

٢ـ قانون عدم التناقض.

٣ـ قانون الثالث المرفوع»[3].

فهو أمر سيكون موضع نقد شديد من هيغل. حيث أن هذه القوانين، في نظره، هي القوانين العامة التي تتّصف بها مرحلة الفهم الذي يعتقد أن الضدين كالوجود

---

(١) Stace, W.: op. cit., p. 101.

(٢) فضل الله، مهدي: «مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي»، ط ٣، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥، طبعة جديدة منقحة ومزيدة، ص ١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٧.

والعدم، يستبعد كل منهما الآخر تماماً.

وقد اعتبر هيغل قانون الثالث المرفوع صيغة مقلوبة لقانون عدم التناقض، لذلك سنركز بحثنا في هذا الفصل على موقف هيغل من قانون الهوية وفي الفصل التالي على موقفه من قانون عدم التناقض، الذي سيصبح عنده قانون الهوية الحقيقي، وإن بمعنى مختلف عمّا يُقصد به في المنطق الصوري، قانون الهوية العينية، قانون التوحيد بين الأضداد.

كذلك فإن قوانين الفكر، التي وضعها أرسطو، لا تعبّر إلا عن الهوية المجرّدة وعن الاختلاف المجرّد، وهي بهذا ليست خاطئة، ولكنها عقيمة لأنها لا تمثّل إلا جانباً من الحقيقة.

الواقع، أن المنطق تطور كثيراً منذ أيام أرسطو بحيث أصبح علم كل العلوم، وأصبحت قواعده تنطبق على كل العلوم وتحتاج إليه العلوم جميعاً. يقول د. مهدي فضل الله، في هذا الصدد:

«وبالرغم من أننا نرى فيلسوفاً مثل كانط في القرن الثامن عشر يقول أن المنطق وُلد كاملاً ومنتهياً منذ أرسطو، وأنه ينطبق على كل معرفة علمية لأن من صفاته أنه صوري وعام، وأنه لم يخط خطوة واحدة إلى الأمام بعده، كما أنه لم يتراجع إلى الوراء محاولاً تصحيح أخطائه كما تفعل العلوم الأخرى التي لم تنجح من أول خطوة، برغم ذلك فإننا نتساءل كيف لم يلحظ كانط أن المنطق تطور بعد أرسطو كما هو ظاهر في كتابات «الرواقيين». ويرى البعض أن المنطق الأرسطي قد تطوّر مع ابن سينا تطوراً ملحوظاً. ففي حين نرى المنطق الأرسطي يفتقد المنهج التجريبي ويصلح لمعالجة الكليات أكثر مما يصلح للبحث في الأمور الجزئية، نرى أن ابن سينا قرّب المنطق إلى المنهج التجريبي عن طريق معالجة الجزئيات أولاً ثم الانتقال منها إلى الكليات.

ثم إننا نجد تطوراً وتجديداً للمنطق في عصر كانط نفسه وعلى يد أحد أصدقائه لامبير Lambert تلميذ ليبنتز Leibnitz الذي ساعد على تطوير المنطق واخراجه في صورة رياضية مخالفة للمنطق الأرسطي فضلاً عن ليبنتز نفسه»[1].

---

(١) فضل الله، مهدي المرجع السابق، ص ١١- ١٢.

لكن، بالرغم من كل هذا التطور الذي طرأ على علم المنطق، لم يخطر ببال أحد الفلاسفة، قبل هيغل، الشك بقوانين الفكر المذكورة أعلاه. بل إن الجميع أخذوها كبديهيات واضحة بذاتها، غريزية، غير مشكوك فيها، واستعملوها في مناهجهم على اختلافها، محاولين البحث عن بديهيات جديدة من نفس النوع. لكنها مع هيغل أصبحت مجرّد فرضيات غير مستنبطة، وبالتالي، لا يمكن الانطلاق منها. في كتابه «علم المنطق» يقول هيغل:

«لقد قيل إن مبدأ الهوية، على الرغم من أنه غير قابل للبرهان، ينظم عملية كل تفكير، وأن التجربة تبيّن أنه يُقبل فور ما يُدرك. هذه التجربة المزعومة في كتب المنطق يمكن معارضتها بالتجربة الشاملة التي تقول إنه لا يوجد عقل يفكر أو يشكّل تصورات أو يتكلم، بالتوافق مع هذا القانون، وأنه ليس هناك وجود من أي نوع كان يتطابق معه. فالتعابير حسب موضة هذا القانون المزعوم (الكوكب هو كوكب، المغناطيس هو مغناطيس، الذهن هو ذهن) هي تعابير تعد عقيمة، كما تستحق أن يُقال عنها»[١].

والحق إن كل منطق هيغل كان موجّهاً ضد مبدأ الهوية الصورية، المجردة، التي تستبعد الاختلاف، هوية الفهم، كما يسميها، ضد الـ أ = أ. وقد توصل إلى أن (أ) هي (أ) و (لاأ) في نفس الوقت. فسمير هو سمير ولا ـ سمير في نفس اللحظة، حيث تطرأ في كل لحظة تغيرات غير قليلة على بنيته ويتأثر، في كل لحظة، بتأثيرات جديدة تغيّر كل «طبيعته» النفسية التي تؤثر بدورها في بنيته الجسدية إلخ... وقس على ذلك.

من هنا كان موقف هيغل من المعرفة الرياضية وتهكمه على المعرفة اللافلسفية التي تبرز المعرفة الرياضية على أنها المثال الذي على الفلسفة أن تعمل لبلوغه ولكن محاولتها بلوغ ذلك ذهبت عبثاً[٢].

والحال، إن المقولتين الوحيدتين اللتين تستعملهما الرياضيات هما مقولتا المكان l'Espace والواحد l'Un؛ وهاتان المقولتان تدخلان في الدائرة الأولى من

---

(١) عن: Stace, W.: op. cit., p. 183-184.

(٢) انظر: Hegel: «Phénoménologie...», p. 33.

دوائر منطق هيغل الثلاث الكبرى: الوجود Sein، الماهية Wesen و «الفكرة» Begriff. أما بلوغ الحقيقة فلا يكون إلا من خلال صرامة «الفكرة» La rigueur du concept، التي كان عليها أن تشكل نفسها من وحدة المرحلتين السابقتين.

قوانين العلوم كلها، بما فيها الرياضيات، تتناسب مع مقولات الماهية في المنطق الهيغلي، التي تقابل مرحلة تطور الروح التي يطلق عليها هيغل اسم الفهم Verstand - Entendement. فالفهم:

«هو تلك المرحلة من مراحل تطور الروح التي ينظر فيها إلى الأضداد على أنها تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل وينفصل بعضها عن بعض بشكل مطلق»[١].

والواقع أنه بدون هذه التمييزات سوف نتوه في غياهب الفكر الغامضة. لذلك لا بدّ أن نعرف بوضوح الفروقات بين الأجناس المختلفة، وداخل الأجناس نفسها واختلاف المتناقضات. كأن نعرف بوضوح الفرق بين الوجود واللاوجود، المتناهي واللامتناهي، الكثير والواحد. وهذا دور الفهم الذي يضع التحديدات الدقيقة ويُصدر الأحكام الصارمة. يقول هيغل في التمهيد لكتابه «فينومنولوجيا الروح» موضّحاً دور الفهم باعتباره الوسط المشترك لتطور العلوم (غير الفلسفة) وللوعي ما قبل العلمي بالنسبة للفلسفة:

«الشكل الواضح intelligible للعلم هو طريق العلم، طريق مفتوح للجميع ومتساوٍ بالنسبة للجميع. بلوغ المعرفة العقلية بواسطة الفهم، هذا هو المطلب الصحيح للوعي الذي يطلب العلم، لأن الفهم هو الفكر، الأنا الخالص بوجه عام، والواضح هو المعروف من قبل، الوسط المشترك للعلم وللوعي ما قبل العلمي الذي يستطيع هكذا أن يفتح ممراً نحو العلم»[٢].

هنا نرى بوضوح أن هيغل لم ينفِ أهمية مرحلة «الفهم»، حتى بالنسبة للوصول إلى المعرفة الفلسفية، هذه المعرفة التي تحتاج إلى تحديدات الفهم الصلبة Solides وأحكامه الحازمة. أما ما يعارضه هيغل فهو الوقوف عند هذه النقطة: المتحد متحد والمختلف مختلف. فهذه التحديدات، وإن كانت صحيحة ضمن

---

(١) Stace, W.: op. cit., p. 101.

(٢) Hegel: «Phénoménologie...», p.14.

بعض الحدود فإنها «ليست فقط أشكالاً متمايزة، وإنما كل منها يطرد الآخر أيضاً، لأنها أشكال غير متطابقة بالتبادل. ولكن طبيعتها السائلة Fluide تجعل منها، في نفس الوقت، لحظات من الوحدة العضوية التي لا يتنابذون فيها فقط، إنما في هذه الوحدة، كل واحدة ضرورية للأخرى أيضاً، ووحدها هذه الضرورة المتساوية تشكل حياة الكل»[1]. وسيلان المقولات، هذه الحركة الذاتية القائمة على المنهج الديالكتيكي، هي التي أعطت السيستام صفة العلمية بالمفهوم الهيغلي.

من هذا المنطلق، فسّر هيغل العلاقة الديالكتيكية بين الحقيقة والخطأ Le Vrai et le Faux. فالخطأ، منظوراً إليه، بشكل مستقل، خارج علاقته بالحقيقة، لا يعتبر «لحظة» من هذه الحقيقة، بل يصبح كل منهما ماهية جزئية توجد في جانب عندما تكون الأخرى في الجانب الآخر. أما إذا أخذنا الحدين (الحقيقة والخطأ) في حركتهما يصبح الخطأ، في هذه الحالة، الآخر l'Autre بالنسبة للحقيقة، سلب الحقيقة، السلب الذي ينخر تلك «الحقيقة» التي سينشأ عنها بالضرورة «حقيقة» أخرى سيكون سلبها (الخطأ) في داخلها حتماً...

لكن في هذه الحالة، لا يمكن أن توجد حقائق نهائية ومطلقة، كل الحقائق التي نكتشفها تحوي الخطأ في داخلها. وهكذا إلى ما لا نهاية دون أن يستطيع البشر بلوغ المطلق. والاستنتاج هنا: إذا كانت كل نظرية، صحيحة في زمانها، إلا أنها حتماً تحوي على الخطأ في داخلها، أليس من الأصح القول، في هذه الحالة، إنها خاطئة ولكنها تحتوي على جزء من الصحة، أو أن لها جانبها الصحيح؟ أليس من الضروري إدخال هذه النقطة، كنقطة أساسية، بل كشرط أساسي من شروط البحث العلمي، يدرسها الطلاب في جامعاتنا في مواجهة الدوغمائية dogmatisme القاتلة في عصرنا؟ هكذا، كل نظرية لها جانبها الصحيح والذي على أساسه اعتبرت صحيحة في زمانها، ولها جانبها الخاطىء، سلبها الموجود في داخلها، الذي سيحوّلها إلى معرفة أخرى. بهذه الطريقة تتقدم المعرفة ككرة الثلج، حيث تتخلى عن القليل، الذي يعيق مسيرتها، لتضم إلى ذاتها الكثير الذي يؤثر إيجابياً بتسارعها باستمرار دون أن تفقد شيئاً مما هو إيجابي، اللهم، سوى ما تفقده الإنسانية بسبب الحروب والغزوات البربرية وما ينتج عنهما. إلا أن هذه الخسائر لا

---

(١) .Hegel: «Phénoménologie...», p.6

بدّ أن تعوّضها الشعوب مع الزمن.

هكذا، وبالرغم من أهميته وضرورته، لا تستطيع الفلسفة أن تصبح علماً عن طريق الفهم وحده. فالفهم «يجيب على كل مسألة بصلابة «أما... أو»، الحقيقة أما أن تكون (أ) أو (لاأ)، أما الوجود أو اللاوجود، الشيء إما أن يكون أو لا يكون. أما العقل فيحطم مخطط الفهم الصلب والثابت هذا ويرى أن (أ) و (لاأ) في هوية واحدة مع اختلافهما الكبير، وأن الحقيقة لا توجد، كما يفترض الفهم، أما كلها في (أ) أو كلها في (لاأ)، ولكنها توجد في مركب الاثنين»[1].

---

(1) .Stace, W.: op. cit., p. 101

الفصل الثالث
«مبدأ العقل»: هوية الأضداد

الواقع الحقيقي Die Wirklichkeit - Réalité effective، كما يرى هيغل، هو حركة ذاتية auto-mouvement، لذلك ليس باستطاعة مبدأ الفهم، الـ أ=أ، أن يكون مبدأ للفلسفة. فـ «الطريقة الدوغمائية dogmatique للتفكير في مجال المعرفة وفي دراسة الفلسفة ليست شيئاً آخر غير الظن الذي حسبه يتقوم الحقيقي في قضية هي نتيجة ثابتة أو حتى في قضية معروفة مباشرة، على هكذا اسئلة: متى ولد قيصر؟ كم درجة للسلم؟ الخ. يجب أن نعطي جواباً واضحاً... لكن طبيعة هكذا حقيقة تختلف عن طبيعة الحقائق الفلسفية»[1].

لقد تكلمنا سابقاً عن مُثل أفلاطون المجرّدة، ونحن الآن بصدد الكلام عن هوية الفهم المجردة، وسنحاول أن نوضح أكثر مفهوم التجريد بالمعنى القديم، أي تجريد الفهم، الذي رآه هيغل أحادي الجانب وحاول تخطّيه في مقولات العقل.

يصنف الإنسان ما يراه حوله، يقول: حسين وسمير وجميلة وأحمد وهادي يشتركون في كونهم أحياء عاقلين، فيطلق عليهم جميعاً اسم بشر وعلى كل واحد

(١) Hegel: «Phénoménologie...». p.35.

منهم اسم إنسان. وينظر إلى الطاولة التي يأكل عليها في البيت والتي تعلم عليها في المدرسة والتي يجلس عليها في المكتب، فيصنفها جميعاً كونها وسائل نافعة تتصف بمواصفات مشتركة تسمح لنا أن نطلق على كل منها اسم طاولة، هو مفهوم أو تصور الطاولة. كما ينظر الإنسان إلى نفسه وجاره وإلى مخلوقات أخرى يشاهدها حوله فيرى أن الجميع يتّصفون بصفات بيولوجية مشتركة تجعل من الممكن تصنيفهم ضمن فئة الحيوان، وعلى هذا النحو يتكوّن عنده مفهوم أو تصور الحيوان وقس على ذلك.. ولكن ما الذي حصل هنا؟

في الأصل، في الواقع، سمير هو سمير (أ) وجميلة هي جميلة (ب). سمير هو الواحد وجميلة هي الآخر، هي اللاسمير. إذاً، في الواقع، ليسا متساويين، ليسا في هوية واحدة. لذلك لا يمكن القول أن سمير (أ) = جميلة (ب). ولكن بعد عملية التجريد أصبح سمير إنساناً (ج) وجميلة إنساناً (ج)، أي أنها لم تعد الآخر لسمير، بل قل لم يعد عندنا لا سمير ولا جميلة بل فكرة الإنسان مرتين، وهاتان الفكرتان في هوية واحدة. ومن الطبيعي أن تقول عندها ج هو ج.

وقبل شرح فكرة هيغل الكاملة عن هذه النقطة لا بدّ من القول هنا أن لودفيغ فويرباخ هو أحسن من عبّر بطريقته الواقعية، عن معنى التجريد، حيث يظهر بوضوح ما هو المقصود بالتجريد بشكل عام. يقول فويرباخ:

«فعل التجريد، يعني أن تضع ماهية الطبيعة خارج الطبيعة، ماهية الإنسان خارج الإنسان، ماهية الفكر خارج فعل التفكير. وإذ تؤسس سيستامها كله على أفعال التجريد هذه، فإن فلسفة هيغل قد غرّبت الإنسان عن نفسه»[1].

وبالعودة إلى هيغل نرى أن الواقع الحقيقي ليس ماهية فقط بل هو وحدة الماهية والظاهر. لذلك عندما ننظر إلى هذا الواقع الحقيقي على أساس أنه ماهية فقط ونقيم استنتاجاتنا على هذا الأساس، نكون قد أهملنا عاملاً أساسياً من المعادلة، على أساس أنه لا يعتد به négligeable، في حين أنه ليس كذلك في الحقيقة. يقول هيغل: «لأن الشكل هو بالضبط أساسي بالنسبة للماهية أيضاً كما هي أساسية بالنسبة لذاتها، فإن الماهية غير قابلة لأن تدرك أو أن يعبّر عنها فقط

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.108.

كماهية، أي كجوهر مباشر أو كحدس خالص لذاته للإلهي، إنما أيضاً كشكل، وبكل غنى الشكل المتطور، هكذا فقط تدرك ويعبر عنها كواقع حقيقي»[١].

هكذا، مبدأ الهوية مؤسس على أساس تجريد الأشياء من ماهياتها ومساواة ماهية كل فئة ببعضها البعض حتى أصبح بالإمكان القول: الإنسان هو إنسان والكوكب هو كوكب الخ... وهذا المنطق، الذي لا يقدمنا خطوة واحدة في معرفة الحقيقة الواقعية، التي لا يمكن فيها الحديث عن الماهية بدون الشكل، الذي هو أيضاً ماهوي كالماهية سواء بسواء، يصفه هيغل بأنه عظام ميتة حيث يقول في مقدمة «علم المنطق»:

«من أجل إحياء العظام الميتة للمنطق عن طريق الروح Geist واعطائها النشاط والمحتوى (Gehalt und Inhalt)، يجب أن يكون منهجه منهجاً يكسبه الجدارة، بأن يكون علماً خالصاً»[٢]. هكذا يصف هيغل المنطق التقليدي بأنه عظام ميتة لأن خاصية منهجه تقوم على التعريفات والتصنيفات والانشغال بالأشكال الفارغة.

والحال، إذا استطاع هيغل أن يثبت أن (أ) و (لاأ) في هوية واحدة تكون هذه التجريدات من نوع (أ هو أ) قد ولّى زمانها، بالرغم من أن هيغل، كما قلنا: يعترف بأهميتها كمرحلة ضرورية قبل المرحلة العلمية الحقة التي هي مرحلة العقل. أما من أجل المعرفة العلمية فعلى الإنسان أن يقيم في الشيء وأن ينسى نفسه فيه، في حين أنه «بدلاً من الدخول في المحتوى المحايث للشيء، فإن هذا الفهم يتجاوز دائماً الكل ويثبت ذاته فوق الوجود المتعيّن الفردي الذي يتحدث عنه، أي أنه، عملياً، لا يراه»[٣].

والدخول في قلب الشيء، لمعرفة ما إذا كان هو حقاً هو، أم أن الأمر اعقد من (أ) هو (أ)، لا يبلغه إلا الديالكتيك الذي وسطه son élément «الفكرة» الخالصة Begriff، أي للوصول إلى ذلك لا بدّ من تخطّي مقولات الفهم، التي هي مقولات الماهية، في منطق هيغل، والأخذ بمقولات العقل، التي هي مقولات

---

(١) Hegel: «Phénoménologie...», p. 18.

(٢) عن: Heiss, R.: «Hegel, Kierkegaard, Marx», translated from the german by E.B.Garside, Delta Book, New York, 1975, p.86.

(٣) Hegel: «Phénoménologie...», p.47.

«الفكرة» Begriff. و «هذه الحركة الديالكتيكية وحدها هي الوسط النظري spéculatif حقيقة وعرض هذه الحركة هو وحده العرض النظري»[1]، الذي يشكّل، المنطق الديالكتيكي أو سيستام المقولات الذي نشأ عنه العالم. إنه العلة الأولى أو فكرة العالم في ذاتها التي ستصبح لذاتها مع صدور كتاب هيغل: Die Wissenschaft der Logik[2]. لكن النظر إلى وعي ذات «الفكرة» بهذه البساطة، كما هو الحال في منطق هيغل، سوف لن يفلت من نقد فويرباخ الذي يرى أن «الديالكتيك ليس مناجاة للنظرية مع ذاتها، لكنه حوار النظرية مع العالم التجريبي»[3].

إذن، مبدأ الهوية الصورية، (أ = أ)، هو مبدأ الفهم، الذي تتبعه العلوم التجريبية عموماً، والذي تقره المعرفة غير الفلسفية بصفته مبدأ لا يمكن الشك فيه. وكذلك التناقض من منطلق الفهم (أ) ليس (لاأ) هو تناقض مجرّد.

إلا أن الدخول إلى قلب الشيء والإقامة فيه سيرينا أن مبادىء الفهم هذه هي مبادىء مجرّدة وأنه ليس هناك نقاط عبور لا يمكن تخطيها بين الشيء وضده، بين (أ) و (لاأ).

(أ) هو (أ) و (لاأ) في نفس الوقت. وقد سبق أن قلنا إن كل شيء يحتوي على ضده كامناً في جوفه وهذا الضد هو المقصود وليس الضد الخارجي عن الشيء. وهذا الضد الداخلي هو الذي سيحوّل (أ) إلى (لاأ)، وبالعكس، لغاية الوصول إلى المركب Synthèse من (أ) و (لاأ)، هذا المركب الذي سيكون مختلفاً عن كل من الاثنين. وهذا المركب هو الذي يمثل الهوية الحقيقية التي أصبحت عينية ولم تعد مجرّدة. مبدأ الهوية الصورية يفترض سلفاً تجريد النوع من الفصل كي يعين الجنس، مثلاً: تجريد الإنسان من العقل للوصول إلى الجنس حيوان، لذلك سيكون من المستحيل قلب العملية واستنباط النوع من الجنس، ما هو بالقوة من ما هو بالفعل، الضمني من الصريح. أما مبدأ العقل: هوية الأضداد، فيفترض سلفاً وجود العقل في الغير عاقل ووجود الـ (لاأ) في الـ (أ) أو العكس.

---

(١) Hegel: «Phénoménologie...», p.56.

(٢) علم المنطق.

(٣) Feuerbach: «Manifestes..», p.32.

هذا الوجود الذي يكون ضمنياً أساساً ومهمة الاستنباط أن يجعله صريحاً.

لقد كانت مرحلة الفهم مرحلة التمييزات والاختلاف ووظيفتها إيجاد الفروق والإلحاح على التعريفات والحدود وتبيان العلائق بين الأشياء وترتيبها في فئات مناسبة. أما في مرحلة العقل فيدخل الديالكتيك La Dialectique الذي سيحطّم الفروق التي وضعها الفهم، مظهراً كيف يحوي كل شيء على نقيضه كامناً في جوفه. وهذا هو مبدأ العقل الذي تأخذ به الفلسفة النظرية Philosophie spéculative كما يسمّي هيغل فلسفته.

وتستخدم كلمة «ديالكتيك» عادة للتعبير عن عملية الاستنباط كلها في المنطق، لكنها، كما يقول ستايس:

«تستخدم هنا، وفي أي مكان آخر، لتعني بصفة خاصة انتقال الشيء إلى ضده وتحطيم التمييزات المطلقة التي وضعت من قبل الفهم. وكلمة «نظري» spéculatif عندما يستخدمها هيغل، فإنها لا تتضمن المصادفة، إنها على العكس تعني اليقين. فالنظري، حسب هيغل، هو الذي يكون مبدأ العقل أو توحيد الأضداد كامناً فيه... و «الفلسفة النظرية» تعبير يستخدمه هيغل ليصف به سيستامه الخاص لأن هوية الأضداد هي مبدوءه الموجّه. وهو يتحدث في بعض الأحيان أيضاً عن الفلسفات السابقة مثل فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو على أنها «نظرية»، وهو يعني بذلك أن مبدأ العقل، هوية الأضداد، متضمّن في فلسفتهما بالرغم من أنهما لم يعرفاه صراحة. أن تسمي فلسفة ما «نظرية» يعني، بالنسبة لهيغل، إنك تقدرها تقديراً عالياً»[1].

لقد وضع الفهم الحدود بين الحدود termes، مما جعل تحوّل هذه الحدود إلى بعضها البعض، وبالتالي استنباطها بعضها من بعض، مستحيلاً. لذلك أصبحت المهمة جعل الكلي عينياً ونفخ الروح فيه، عن طريق التخلّي عن الأفكار المحددة والصلبة. يقول هيغل:

«الأفكار تصبح سائلة fluide عندما يعرف الفكر الخالص، هذه المباشرة الداخلية، ذاته كلحظة... دون أن يبتعد عن ذاته أو أن يضع نفسه جانباً وإنما يجب

(١) .Stace, W.: op. cit., p. 104

أن يتخلى عن ثبات fixité موقفه الذاتي auto-position، سواء ثبات العيني الخالص الذي هو الأنا نفسها بالتعارض مع المحتوى المختلف، أو سواء ثبات الاختلافات التي، بوضعها في وسط الفكر الخالص، تشارك بتلك اللامشروطية للأنا. بواسطة هذه الحركة، هذه الأفكار الخالصة تصبح مقولات Begriffe، وتكون عندها ما هي في الحقيقة، حركات ذاتية auto-mouvements، دوائر cercles، تكون ما يكونه جوهرها، ماهويات روحانية. حركة الماهويات الخالصة هذه تشكل طبيعة العلمية بوجه عام»[1].

إذا التخلّي عن النظر إلى الأفكار بثباتها والنظر إليها على أنها لحظات في عملية المعرفة المعقدة هي شروط لا بدّ منها للوصول إلى المعرفة العلمية، بالمعنى الهيغلي. وهذه النظرة إلى الأفكار، في حركتها، هي ما يسمّيه هيغل بالديالكتيك Dialectique. ومبدأ الديالكتيك هو هوية الأضداد والتحوّل المتبادل بينها. هكذا يعتبر هيغل إذاً، كما هو واضح من الفقرة المذكورة أعلاه، بأن الشرط الأساسي للعلمية هو النظر إلى «الماهويات الروحانية» (المقولات) المتضادة في تحولها المتبادل بعضها إلى بعض.

وكل دائرة من دوائر منطق هيغل هي مثل على هوية الأضداد هذه وعلى التحوّل المتبادل للأضداد بعضها إلى بعض. لنأخذ المثلث الأول في المنطق: الوجود، العدم، الصيرورة.

الوجود هنا هو الوجود الخالص الذي نحصل عليه عن طريق تجريد الشيء من كل تعييناته، من أي نوع كانت. ولكن هذا الوجود، المجرّد من أي تعيين، يصبح والعدم شيء واحد. لكن العدم (لاأ) هو ضد الوجود (أ)، هذا يعني أن (أ) و (لاأ) في هوية واحدة أي أ = لاأ، وبالتالي لاأ = أ، يعني أن كلاً من أ (الوجود) ولاأ (العدم) يتحول إلى الآخر. وهذا التحوّل المتبادل للوجود والعدم إلى بعضهما البعض هو الصيرورة.

الوجود وضده، العدم، في هوية واحدة. إلا أن الوجود هو الوجود والعدم هو العدم، أي ليس الوجود، وهو غير الوجود بل هو ضد الوجود، ولكنهما متساويان

---

(١) Hegel: «Phénoménologie...», p.30-31.

في نفس الوقت وهذه هي الهوية الحقيقية، هوية الأضداد.

هكذا نرى أن العقل إذ يؤكد مبدأ الفهم، الاختلاف بين المتضادات، فإنه يتجاوز هذا المبدأ ليرى الوحدة وراء الاختلاف والاختلاف وراء الوحدة. وهذه النقطة الأخيرة من الأهمية بمكان. فيجب الانتباه دائماً إلى أن العقل لا يؤكد فقط على الوحدة بين المتضادات بل يؤكد على تضادها أيضاً. وإلا في الحالة المعاكسة، أي لو كان العقل يؤكد على الوحدة، في حين يؤكد الفهم على الاختلاف، لكان العقل جانباً من الفهم ليس إلا. لكن عندما يؤكد العقل على الهوية في الاختلاف، والتحوّل المتبادل للمتضادات بعضها إلى بعض، يصبح بالإمكان جعل الأفكار الصلبة سائلة، واستنباطها بعضها من بعض.

الباب الثاني

«حاجة العصر»: مواجهة الحلول المجتزأة في فلسفة هيغل

الفصل الأول
مهمة الفلسفة الجديدة هي استشفاف المستقبل

قلنا، في مستهل هذا القسم ما معناه «أن فلسفة هيغل، كما يقول هو نفسه، اشتملت واحتوت واحتفظت بجوهر جميع الفلسفات السابقة». وموضوع الفلسفة، حسب هيغل، هو المطلق. ومعرفة المطلق لا يمكن أن تحصل كيفما اتفق؛ إنها سيرورة تسير من الأدنى إلى الأعلى، من معرفة قليلة إلى معرفة أتمّ منها، باستمرار ودون توقف، وبقدر ما يسمح العصر. إلا أن الاتجاه هو دائماً تصاعدي. فكل منّا «هو ابن عصره، وكذلك فإن الفلسفة هي عصرها ملخّصاً في الفكر. وكما أن من الحمق أن نتخيّل إمكان تجاوز الفرد لعصره فكذلك من الحمق أن نتصوّر إمكان تجاوز الفلسفة لعصرها الخاص»[1]. ومن جهة أخرى، كل شيء مقرر سلفاً في عملية المعرفة عند هيغل. المعرفة عنده هي معرفة الفكرة المطلقة لذاتها. و «مسيرة الآلام» التي ستقطعها «الفكرة»، من أجل وعي ذاتها في شخص هيغل، هي طريق الديالكتيك، والأسلوب الذي ستسير فيه هو منطق «الفكرة» ذاتها، المنطق الديالكتيكي الذي اكتشف هيغل، من خلال تأكيده على ضرورة أن يكون كل

---

(١) هيغل: «محاضرات في فلسفة التاريخ»، الجزء الأول: «العقل في التاريخ»، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، ط ٢، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١، ص ١٨.

شيء مستنبطاً، أن «الفكرة» تسير بمقتضاه دون أن تحيد عنه إطلاقاً.

في كتابه «علم المنطق»، يرسم هيغل الطريق الشاق والطويل الذي قطعته المعرفة، حتى أصبحت معرفة علمية حقاً. هناك من اليسير أن نرى المحطات التي مرّت بها المعرفة الفلسفية، تلك المحطات التي أصبحت، مع هيغل، أجزاء مكّونة لسيستامه الفلسفي، انطلق منها من أجل وضع هذا السيستام. يقول هيغل: «إن منطلق الروح الجديدة هو حاصل اضطراب واسع من أشكال الثقافة المتعددة والمتنوّعة، إنه التعويض عن خط سير متعرّج ومعقد وعن جهد ليس بأقل منه مضن وعسير»[١].

وبما أن بداية الروح الجديدة هذه لم يكن يجمعها أي جامع مع ما يسمى بالمنطق التقليدي، يعلن هيغل في رسالته إلى صديقه نيتهامر Niethammer في شباط ١٨١٢: «... إن منطقه لا يحوي أي شيء مما يسمى عادة بالمنطق، إنه منطق ميتافيزيقي أو أنطولوجي».

وقد قسم المنطق إلى ثلاثة أجزاء:

فكان الكتاب الأول حول الوجود، والثاني حول الماهية، والكتاب الثالث هو فكرة الفكرة Begriff des Begriffs. وفي نفس الرسالة يقول لصديقه إنه «غائص في كتاب المنطق حتى أذنيه، فليس سهلاً كتابة كتاب له محتوى عويص بهذا المستوى». ويفسّر هايس R. Heiss ما يقصده هيغل بكلمة عويص قائلاً: «يجب ألا نأخذ بجدية الانتقاص الذي توحي به كلمة عويص. هنا، في الواقع، لها أكثر معنى «التجريد»»[٢].

في «المنطق» نرى كيف تدخل التعريفات التي أعطتها الفلسفات السابقة للمطلق في سيستام هيغل بصفتها لحظات moments في مسيرة وعي ذات «الفكرة». فتاريخ الفلسفة لا تحكمه الصدفة والهوى الأعمى بل تحكمه «الفكرة» ذاتها، أي أن تطوره هو تطور عقلي بكل معنى الكلمة. هكذا نجد أن التسلسل التاريخي للسيستامات الفلسفية المختلفة يتناسب والتسلسل التدريجي لمنطق

(١) Hegel: «Phénoménologie...», p.13.

(٢) Heiss, R.: op. cit., p.83-84.

هيغل؛ أي إذا أخذنا من هذه السيستامات تصوراتها الأساسية، نرى أن كل تصور من هذه التصورات يتناسب ومقولة في منطق هيغل. فأول تعريف للمطلق ظهر في تاريخ الفلسفة[1] هو تعريف المدرسة الأيلية على أن المطلق هو الوجود Being، وهذه أول مقولة في منطق هيغل. وفي مرحلة لاحقة يعرّف هيراقليطس المطلق على أنه الصيرورة Becoming، وهي مقولة تظهر في منطق هيغل بعد الوجود وضده العدم. وفكرة العدم Nothing، أي أن العالم الحسّي هو وهم، تتضمنه فلسفة بارمنيدس من جهة، وكانت معروفة في الفلسفات الشرقية، وخاصة الهندية، التي تقول إن العالم الحسّي هو وهم أو مايا Maya. ثم يعرّف الذريون الواقع Reality وفق مقولة «الوجود لذاته» كما يقول هيغل. فالذات نهائية ومطلقة وغير قابلة للقسمة وهي لا تنشأ من شيء آخر غير ذاتها ولا تعتمد على شيء آخر غير ذاتها، وهذا ما فهمه الذريون بالذرة. ومقولة الوجود للذات تظهر في منطق هيغل بعد الصيرورة بقليل. وإذا تابعنا تطور الفض الديالكتيكي «للفكرة» لذاتها في الزمان في صورة سيستامات فلسفية، فسوف تنظر «الفكرة» إلى ذاتها على أنها جوهر وذلك مع سبينوزا وهي مقولة تظهر في منطق هيغل في دائرة الماهية...

ويرى سترلنج H. Sterling كما يقول ستايس: «... إن مقولة التفاعل تمثل المرحلة التي وصلت إليها الفلسفة قبل هيغل. فالمراحل المختلفة «للفكرة»، التي تطورت ديالكتيكياً في المنطق، فضّت نفسها كذلك في الزمان في السيستامات الفلسفية المتتالية. فلدينا في فلسفة بارمنيدس وهيراقليطس سلسلة مقولات الوجود، العدم والصيرورة. أما عالم الفكر الحديث فيما قبل هيغل فكان محكوماً بمقولات الفهم، ومن ثم تشكّلت تصوراته الأساسية من مقولات الماهية. في التطور الديالكتيكي للفكر في المنطق لدينا سلسلة مقولات الجوهر، السببية، التفاعل. وذلك هو نفسه التسلسل التاريخي. سبينوزا يمثل الجوهر، هيوم السببية وكانط التفاعل»[2].

ومقولة التفاعل هذه، هي آخر ما استطاع «الفهم» أن يصل له ولكنه وصله حتماً بالطريق الصحيح الوحيد، طريق «الفكرة» ذاتها. وهذه «الفكرة» ستكمل مسيرتها

(١) إذا استثنينا تعريفات فلاسفة أيونيا الأوائل.

(٢) Stace, W.: op. cit., p.219.

الديالكتيكية بنفس الطريق مع هيغل، الذي سيتخطّى مرحلة الفهم بدائرة جديدة في منطقه هي دائرة الـ Begriff، أي «الفكرة» التي عليها أن تصير في ذاتها ولذاتها Begriff des Begriffs.

لذلك لا بدّ هنا من وقفة عند نظرية «الفكرة» Begriff التي تحوي، كما يقول ستايس، المقولة الأساسية في منطق هيغل، حيث يتقدم، من خلالها، متخطّياً كل الفلسفة السابقة. فالمقولات هي categories أو أفكار notions، أما «فكرة الفكرة» Begriff des Begriffs فيشير إليها والتر ستايس بالمصطلح الإنكليزي The Notion. وسنحاول أن نبيّن فيما يلي لماذا ترجمنا مقولة Begriff في هذه الدائرة بمصطلح «الفكرة في ذاتها ولذاتها»، هذا المصطلح الذي رأينا أنه يعبّر بأمانة، أكثر من أي مصطلح آخر، عمّا أراد هيغل أن يتوصل إليه في منطقه.

في مقدمة كتابه «علم المنطق» يعرّف هيجل منطقه على أنه «ملكوت الفكر الخالص، ملكوت الحقيقة بدون قناع، الحقيقة في ذاتها ولذاتها. لذلك بإمكان الإنسان أن يقول بأن هذا المحتوى يعرض الله في ماهيته الأزلية»[١]، أي قبل خلق العالم. وبنفس الشكل يقول هيغل في «انسيكلوبديا العلوم الفلسفية»: «إن المنطق هو علم الفكرة في ذاتها ولذاتها»[٢].

موضوع الفلسفة، عند هيغل، هو معرفة المطلق. والمطلق عنده هو «ذات بالتحديد». ومهمة الفلسفة تصبح، بالتالي، أن تعي هذه الذات ذاتها، ولو لم يكن الأمر كذلك لما كان من الممكن معرفة المطلق. لكن بما أن المطلق ذات وغاية الذات وعي ذاتها يكون وعي الذات محمولاً للمطلق، وبالتالي ممكناً، لكن هذا الوعي لم يتم إلا في القسم الثالث (المنطق الذاتي). لماذا؟ لأن الفكر في هذه الدائرة أصبح لامتناهياً. واللامتناهي، حسب هيغل، هو الذي يحدد ذاته بذاته. والمطلق، كذات، كما يعبر هيبوليت ليس معطى لمرة واحدة وانتهى الأمر؛ إنه عملية ديالكتيكية، إنه التحقيق التدريجي لذاته بذاته[٣]. فالذات هي فكرة «في

---

(١) Hegel: «Die Wissenschaft der Logik», Felix meiner Verlag, Darmschtadt 1971, p.31.

(٢) Hegel: «Encyclopédie des sciences philosophiques», Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1986, p.42.

(١) ملاحظة المترجم: Hegel: «Phénoménologie...», p.17.

ذاتها» an sich، وأن تعي هذه الذات ذاتها يعني أن تصبح فكرة «في ذاتها ولذاتها» an und für sich، وهذا يتم عبر مسيرة طويلة في طريق محدد بدقة يرسمه هيغل في «منطقه» خطوة فخطوة. والأمر هنا يشبه ما يحدث في أي مجال من مجالات الوعي. ففكرة الطائرة مثلاً، كانت عند القدماء مجرّد فكرة «في ذاتها» ولم تصبح «في ذاتها ولذاتها»، أي حقيقية، إلا في عصرنا حيث نشاهد أسراب الطائرات تحلّق في الفضاء. لكن الطريق الذي اتّبعه الوعي لتحقيق «فكرة» الطائرة لم يكن طريقاً عشوائياً، بل حكمه منطق صارم من أوله إلى آخره. فلم يكن بالإمكان اختراع الطائرات قبل المحركات الحرارية ولا اختراع هذه الأخيرة قبل اختراع المعادن ولا اختراع المعادن قبل اختراع آلات التنقيب الخشبية، الخ... ومن جهة أخرى، ماذا كان من الممكن أن يفيد اختراع المحركات في صناعة الطائرات إذا لم نعرف أنها تحتاجه لذلك؟ وبنفس الطريقة وعي ذات «الفكرة» لذاتها يتطلب:

ـ أن تسير «الفكرة» بالطريق المحدد سلفاً والذي لا بدّ أن تجتازه للوصول إلى الغاية المرجوّة.

ـ أن تعي «الفكرة» أنها وعت ذاتها.

فالجنين هو، في ذاته، إنسان ـ كما يقول هيغل ـ لكنه ليس كذلك لذاته، بل يصبح كذلك فقط كإنسان مثقف ومتطور يجعل بنفسه، لذاته، ما هو في ذاته؛ والبلوطة أيضاً، في ذاتها، هي شجرة سنديان، لكنها لا تصبح كذلك لذاتها إلا بعد مسيرة طويلة، والمسيرة في كل الحالات محددة بدقة في كل مجال من المجالات. فلا البلوط ينبت في الفضاء، ولا الطفل يتربّى مع أبناء آوى، ولا العلم يُحصّل في المصارف.

هكذا، منطق هيغل هو عرض تفصيلي للمسيرة التي يجب أن تجتازها «الفكرة» كما هي في ذاتها حتى تصبح «في ذاتها ولذاتها»، واعية ذاتها على أنها كذلك. بمعنى أوضح، هيغل لم يهتم ـ كما يدعي هو نفسه ـ بمعرفة الطريق الذي سلكه الوعي عبر تاريخه، بل هدف إلى إيجاد الطريق الذي يؤدي، بالضرورة المنطقية، إلى وعي ذات «الفكرة» لذاتها. ووجد، بالنتيجة، أن الطريق الذي اكتشفه، من خلال منطقه، هو نفسه الطريق الذي سلكه الوعي من قبله، فتبعه حتى نهايته محققاً غاية «الفكرة» في شخصه. ويمثل اكتشاف فكرة «الفكرة في ذاتها ولذاتها»

ما هو جديد في فلسفة هيغل، وبالتحديد، هو الخطوة التي تقدم بها على كانط كما يعبّر والتر ستايس[1].

منذ أول خطوة كانت «الفكرة» تدير العملية لكن دون أن تعي ذاتها أنها «فكرة». في المرحلة الأولى وعت ذاتها كوجود، وبعدها كماهية. مع هيغل فقط، بتخطيه لمقولات الفهم، وعت ذاتها «كفكرة»، كهوية مطلقة، علماً أنها منذ أول خطوة كانت تتبع منهج «الفكرة»: الديالكتيك، الذي مبدؤه هوية الأضداد. يقول هيغل: «أن يكون الحقيقي واقعياً حقيقة فقط كسيستام، أو أن يكون الجوهر ذاتاً بشكل أساسي، فهذا معبّر عنه في التمثل الذي يعرض المطلق l'Absolu كروح Esprit ـ التصور الأكثر سموّاً، الذي يعود إلى الزمن الحديث ودينه [المسيحية]. الروحاني وحده فقط هو الواقعي حقيقة؛ أنه: الماهية أو ما هو في ذاته ـ أنه ما يقيم علاقة مع ذاته وهو متعيّن، الوجود للآخر والوجود للذات ـ أنه ما هو، في هذه التعيّنية أو في وجوده ـ خارج ـ الذات، يبقى في ذاته نفسه ـ أو أنه في ذاته ولذاته. لكن هذا الوجود في ذاته ولذاته ليس كذلك في البداية إلا بالنسبة لنا، أي أنه في ذاته، أنه الجوهر الروحاني. بيد أنه يجب أن يكون بالضرورة كذلك لذاته أيضاً، يجب أن يكون معرفة الروحاني ومعرفة ذاته كروح»[2].

التعيّن يكون بالآخر. لكن «الفكرة» der Begriff، التي هي أكثر المقولات عينية على الإطلاق لأنها تضم كل المقولات الأخرى صراحة، حتى عندما تتعين بالآخر، لا تكون متعيّنة إلا بذاتها. وهذا ما تتّصف به المقولات في دائرة «الفكرة».

في المرحلة الأولى من الديالكتيك، كان «العدم» شيئاً جديداً بالنسبة «للوجود»، كان الضد الذي يواجه «الوجود». أما في مرحلة «الفكرة» فالجزئي هو الضد الذي يشكّل جانباً من الكلي.. وفي هذه المرحلة سيظهر الموضوع الذي يضاد الذات على أنه جزء من الذات المطلقة، وبالتالي سيتحقق الحلم الهيغلي بمصالحة الذات والموضوع في «الفكرة».

---

(١) .Stace, W.: op. cit., p. 222

(٢) .Hegel: «Phénoménologie...», p.22-23

من هذه المنطلقات ترجمنا مقولة Begriff، كما يقصد بها هيغل في المنطق، بالمصطلح العربي: «الفكرة في ذاتها ولذاتها»(*). والجدير بالذكر هنا أن الترجمة العربية لهذا المصطلح ـ كما يستعمله هيغل ـ لم نجدها إلا عند الكاتب أمام عبد الفتاح إمام، حيث يترجمه بـ «الفكرة الشاملة». لكننا استبعدنا هذا التعبير، وذلك ليس لاعتقادنا بأنه خاطىء، وإنما لما قد يحدثه من التباس بالمعنى لدى القارىء. ذلك أن كل مقولة في منطق هيغل هي ـ كما سيتضح في سياق هذا الفصل ـ فكرة شاملة بمعنى ما، أي شاملة لكل مقولات المنطق الأخرى إما ضمناً أو صراحة. مقولة الصيرورة تشتمل على مقولتي الوجود والعدم صراحة وتشتمل على كل مقولات المنطق الأخرى ضمناً. مقولة الوجود تشتمل على كل مقولات المنطق ضمناً ومقولة «الفكرة» تشتمل عليها كلها صراحة، وهكذا... ومن جهة أخرى فإن ترجمة Begriff بـ «الفكرة الشاملة» لا يعبّر عن الخاصية الأساسية «للفكرة»، التي على أساسها استطاع هيغل، كما يقول، أن يتخطى مقولات الفهم، وهذه الخاصية هي أنها حركة ذاتية، إنها ديالكتيكية. بينما مصطلح «الفكرة في ذاتها ولذاتها» يعبّر أحسن تعبير عن الطابع الديالكتيكي «للفكرة» والذي بدونه لم يكن من الممكن أن تنتقل من الـ «في ذاتها» إلى الـ «في ذاتها ولذاتها».

وأخيراً لا بدّ من الانتباه إلى أن هيغل استعمل مصطلح Begriff بمعان ثلاثة مختلفة:

أولاً: كعنوان للدائرة الثالثة من «المنطق»، والتي بها تجاوز هيغل الفلاسفة السابقين كما قلنا، وهذا المعنى هو المقصود هنا. **ثانياً**: يطلق هيغل هذا المصطلح على كل مقولة في «المنطق» ليشير إلى أنها مقولات لاحسية خالصة وعينية ولهذه الأسباب يمكن أن تستنبط بعضها من بعض. **وثالثاً**: يتحدث هيغل عن «أفكار» Begriffe للأشياء الجزئية مثل الإنسان والحرية والإرادة، إلخ... وهو يقصد بذلك ما يجب أن تكون عليه هذه الأشياء(١).

لقد سبق أن قلنا إنه لكي يكون بإمكان العلّة الأولى للعالم أن تظهر العالم معقولاً، يجب أن تكون هي نفسها معقولة. وبما أنها كثير من المقولات الخالصة

(*) والتي سنشير لها بـ «الفكرة» وذلك من أجل الاختصار.

(١) انظر Stace, W.: op. cit., p. 394.

الموحدة في سيستام واحد، يصبح إظهار معقوليتها ممكناً إذا كان بالإمكان استنباطها بعضها من بعض، وهذا ما فعله هيغل. فالمنطق الهيغلي هو سلسلة من المقولات التي تزداد عينية بالتدريج. أقلها عينية الوجود الخالص Being الخالي من أي تعيّن، وأكثرها عينية الفكرة المطلقة Absolute Idea التي تحوي صراحة جميع مقولات المنطق الأخرى.

لقد تخطّى هيغل مقولات الفلسفة الحديثة، التي هي مقولات الفهم، وجعلها لحظات في مسيرة وعي «الفكرة» لذاتها، حيث المطلوب أن تعي ذاتها على أنها بالأساس هي فكر وليست جوهراً. لهذا السبب يرى فويرباخ أن «فلسفة الهوية لم تكن تتميز عن الفلسفة السبينوزية إلا بنفخها في الشيء الميت والساكن للجوهر روح المثالية؛ هيغل، بشكل خاص، يجعل من النشاط الذاتي، أي من قوة التمايز الذاتي لوعي الذات، مسنداً Attribut للجوهر»[1].

ومن أجل تحقيق وعي ذات «الفكرة» هذا لذاتها لا بدّ أن تكون ذاتاً Sujet وليست جوهراً Substance. لذلك كان تشديد هيغل على هذه النقطة في تمهيده لكتابه فينومنولوجيا الروح حيث يقول: «حسب طريقتي في النظر، التي ستجد تبريرها فقط من خلال عرض السيستام، كل شيء يتوقف على هذه النقطة الأساسية: أن يفهم الحقيقي Le Vrai ويعبّر عنه، ليس كجوهر، وإنما أيضاً كذات بالتحديد»[2].

لذلك كان من المستحيل أن تعي الفكرة ذاتها في القسمين الأولين من المنطق: الوجود والماهية، اللذين يسمّيهما هيغل بالمنطق الموضوعي Die Objective Logik، فهذا الوعي لم يتم إلا في القسم الثالث الذي يسمّيه بالمنطق الذاتي Die Subjective Logik oder Lehre vom Begriff، حيث تنظر «الفكرة» إلى ذاتها كذات، مستخدمة مقولاتها، التي هي مقولات العقل، والتي خاصيتها التوسط الذاتي. كما أصبحت «الفكرة» تنظر إلى المراحل السابقة على أنها لا يمكن أن تتخطى التناهي، بينما المطلوب معرفة المطلق، اللامتناهي، وهذا يصبح ممكناً فقط في هذه الدائرة الثالثة، دائرة المنطق الذاتي، لأن الفكر فيها أصبح فكراً لامتناهياً.

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.105.

(٢) Hegel: «Phénoménologie...», p.17.

وبالعودة إلى القسم الأول من المنطق الموضوعي، الذي هو الوجود، نرى أن مقولة الوجود تشير إلى الوجود الخالص، الخالي من أي تعيّن، لكنها تحوي في جوفها، ضمناً، على المقولات الأخرى، ولولا ذلك لما كان الاستنباط ممكناً، كما رأينا. ومهمة الاستنباط هي جعل الضمني صريحاً، نقل ما هو بالقوة إلى الفعل. وعندما تخرج المقولات التالية من مقولة الوجود، ستتعيّن تباعاً وأكثر فأكثر. لقد كان الوجود خالياً من أي تعيّن، ومنه خرج ضده، أي العدم، وهوية هذين الضدين: الصيرورة، هي نوع من أنواع الوجود له تعييناته الخاصة، ولم يعد وجوداً مجرّداً من أي تعيين، لهذا السبب هي أكثر عينية من الوجود الخالص. والمقولة الجديدة: الصيرورة، تحوي صراحة المقولتين السابقتين: الوجود والعدم، كما أنها تحوي «في ذاتها»، أي ضمناً، جميع المقولات التالية. هكذا يتقدم الديالكتيك دون أن يفقد شيئاً على الإطلاق. كل مقولة سابقة تحوي ضمناً جميع المقولات اللاحقة، وتحوي صراحة جميع المقولات التي قبلها. لذلك فإن الفكرة المطلقة ستحوي جميع مقولات المنطق صراحة، في حين أن الوجود يشتمل على كل مقولات المنطق ضمناً. ولهذا السبب تمكن هيغل، بانطلاقه من مقولة الوجود، استنباط السيستام كله، السيستام الذي يشكّل الأساس الأنطولوجي للعالم؛ إنه الطريق الذي قطعته «الفكرة» من أجل وعي ذاتها، ولم يفعل هيغل سوى أن سجّل خطواته في كتابه «علم المنطق».

السؤال الذي يُطرح هنا: لكي يكون صحيحاً أن المطلق يحدد ذاته بذاته، وبما أن السيستام هو المطلق عند هيغل، يجب، بالتالي، أن يكون بإمكان الاستنباط أن يسير بالطريق المعاكس، أي من الفكرة المطلقة إلى الوجود. والجواب سبق أن أشرنا إليه. فالوجود يحوي جميع المقولات الأخرى ضمناً، ومهمة الاستنباط جعل الضمني صريحاً، وهذه كانت مهمة منطق هيغل. أما السير بالطريق المعاكس فلم يكن ليخطر ببال هيغل كما يقول ستايس، وذلك للسبب المشار إليه. فإذا كانت الفكرة المطلقة تحوي صراحة كل المقولات الأخرى، والوجود من ضمنها، فلم يعد هناك أي سبب للاستنباط، لاستنباط الوجود من «الفكرة»، ذلك أنه ظاهر، واضح وجلي أمام أعيننا، أي أنه مستنبط. نحن بحاجة، مثلاً، لأن نستنبط شجرة السنديان من ثمرة البلوط، ذلك لأن البلوطة تحوي السنديانة ضمناً، ومهمة الاستنباط أن يجعل الضمني صريحاً. فنقوم بما يلزم من زراعة وري والخ... لثمرة

البلوط كي تصبح سنديانة، فنكون بذلك قد استنبطنا السنديانة من البلوطة. ولكن ماذا يعني هذا الاستنباط؟ لقد أصبحت البلوطة سنديانة، تحمل بلوطاً بشكل واضح أمام أعيننا، ويمكن أن نأكله أو نستفيد منه بشكل ما؛ أي أن العملية المعاكسة للاستنباط لم تعد ضرورية، لأن ما نريد أن نجعله صريحاً هذه المرة (وهو البلوطة) هو صريح دون حاجة لأية عملية من أي نوع كانت. والأمر ذاته بالنسبة للفكرة المطلقة التي تحوي كل المقولات السابقة صراحة.

هكذا، وضع هيغل المطلق في دائرة مغلقة على ذاتها، وبالتالي محدودة، مما ينزع عنها سلفاً صفة الاطلاقية الأساسية، حتى من منطلق هيغلي، صفة اللاتناهي l'infinité. وسوف نرى كيف يخرج فويرباخ من هذه الدائرة إلى أرجاء الطبيعة ليكتشف اللامتناهي في قلب المتناهي وليس العكس.

وقبل أن نكمل حديثنا عن المنطق لا بدّ من القول إن أفكار هيغل التي نحن بصددها حول ما هو «في ذاته» أو الضمني، وما هو «في ذاته ولذاته» أو الصريح، هي نفسها يطبقها هيغل على المعرفة الفلسفية، كما على أي مجال آخر للمعرفة. فكل سيستام فلسفي يحتوي صراحة على كل ما في النظريات السابقة من صحيح، ويحتوي ضمناً على كل النظريات اللاحقة. وهذا ما يعنيه هيغل بالضبط من أن سيستامه احتفظ بجوهر كل الفلسفات السابقة. ومن جهة أخرى، كانت بذور فلسفته هو نفسه متضمّنة في الفلسفات السابقة كما رأينا في أكثر من مرة. لكن أن تتضمّن فلسفته بذوراً لفلسفة، بل لفلسفات أعلى في المستقبل، فهذا ما لا يقبل به هيغل. وهذا مرة أخرى، من آثار التناقض القاتل في الفلسفة الهيغلية.

هكذا انطلق هيغل من فكرة الوجود، في طريق الديالكتيك، الذي لا يمكن أن يكون له نهاية، إلى أن حصلت المعجزة وسدّت طريقه فكرة «الفكرة المطلقة»، التي تحمل الوجود إضافة إلى محمولات أخرى كثيرة، تماماً بعكس القديس انسلم Anselm الذي انطلق من فكرة الإطلاقية ذاتها رجوعاً ليثبت أنها تتضمن الوجود (الدليل الأونطولوجي).

بطريق الديالكتيك تسبر الفكرة غور ذاتها على إيقاع ثلاثي، لا يمكن من حيث

المبدأ، الحياد عنه[1]. الوجود، مثلاً، يُخرج العدم من ذاته، لينشأ عن تحولهما المتبادل الواحد إلى الآخر، مركب جديد هو الصيرورة، وسنرى الشيء ذاته في كل خطوة يتقدمها الديالكتيك.

ويطلق هيغل أحياناً على الحد الأول من كل مثلث اسم القضية thèse وعلى الحد الثاني اسم النقيضة antithèse وعلى الحد الثالث اسم المركب synthèse، أي الذي يتشكل من هوية القضية والنقيضة. وهذا المركب يصبح قضية في مثلث جديد، فيخرج منه نقيضه، ليشكل معه مركباً جديداً سيصبح بدوره قضية من جديد، وهكذا حتى نصل إلى قضية لا يخرج منها نقيضها فيتوقف عندها الديالكتيك. على هذا النحو انتجت الصيرورة الوجود المتعيّن Dasein، الذي له كيف Quality معين، فأصبح هذا الكيف القضية في المثلث الجديد: الكيف، الحد Limit، اللامتناهي الحقيقي True Infinite، وهذا الأخير سينتج الوجود للذات Being-for-Self الذي سينتج الواحد the One ليكون قضية في مثلث جديد، ضده الكثير the Many، ينتج من هويتهما مركّب هو الطرد والجذب Repulsion and Attraction، وهكذا... حتى نصل إلى الفكرة المطلقة Absolute Idea التي امتصت كل المقولات في جوفها ولن يخرج منها أي ضد، فليس لها ضد.

وإذا كنّا قد رأينا سابقاً أن السلب هو القوة المحركة لكل تطور، فهيغل في عرضه للمنطق يظهر كيف يتم ذلك، كيف يستطيع السلب أن يلعب هذا الدور، إذا صحّ التعبير. والحال، إن التناقض موجود وواقعي، لكن العقل لا يطمئن إلى التناقض، العقل يريد أن يلغي التناقض ويتخطّاه. بهذا الشكل يتم الانتقال من مقولة إلى أخرى في المنطق، وعلى نفس الإيقاع يتم التطور في العالم الواقعي، ولكن دون أن يكون هناك ما يدعو للاعتقاد بأن هذا العالم سيصل إلى حالة اللاتناقض، بل «سيبقى الخير ينجز ذاته باستمرار»، كما يقول هيغل نفسه. لذلك فإن عدم أخذ فكرة هيغل الأخيرة هذه بعين الاعتبار، سينتج في التطبيق، أوخم العواقب.

---

(1) نقول من حيث المبدأ لأن هيغل لم يطبّق مبادئه دائماً بانسجام، حيث أن مثلثه يتضمّن أحياناً أربعة حدود، كما هو الحال في مقولة الحكم Judgment الذي يقسمه أربعة أقسام: حكم الكيف، حكم الانعكاس، حكم الضرورة وحكم الفكرة...

من جهة أخرى، ينظر هيغل إلى القضية على أنها «مباشرة» Immediate، وينظر إلى الحد الثاني في كل مثلث على أنه «متوسط» Mediate، أما الحد الثالث فهو اندماج التوسط في مباشرة جديدة. والمباشر هو البسيط غير المتمايز.

«إنه يقف أمامنا ويواجهنا مباشرة، ويوحي أنه في ذاته الحقيقة الوحيدة دون الرجوع إلى أي شيء آخر. الوجود Being يأتي أمامنا أولاً، له هذه الخاصية. إنه بسيط وغير متمايز لأنه لم ينشطر بعد إلى وجود وعدم. إنه يؤكد نفسه بوصفه الحقيقة كاملة، دون الرجوع إلى العدم أو إلى أية مقولة أخرى. ولكن عندما ننتقل إلى العدم يكون لدينا توسط. في هذه المرحلة يرجع refer كل من الوجود والعدم إلى الآخر، يقف كل منهما في علاقة مع الآخر. كل منهما يتوسط الآخر. المباشرة كهوية بسيطة، هي نفسها ما لم نكتشف فيه اختلافات بعد. الوجود بسيط وفي هوية مع ذاته، ليس عنده أية تمايزات مع ذاته. التوسط هو نفسه الاختلاف، الانقسام، التمايز. مع الحد الثاني من المثلث، مع العدم، شطر الوجود نفسه، طوّر من ذاته التمايز بين الوجود والعدم، هذا الاختلاف هو التوسط. مع الحد الثالث، الصيرورة، امتصّت الاختلافات في هوية واحدة، واندمج التوسط والاختلاف في وحدة جديدة. لدينا ثانية مباشرة جديدة، مقولة جديدة في هوية مع ذاتها...»[1]. وعلى هذا النمط يتقدم المنطق.

يقسم المنطق إلى ثلاث دوائر كبرى، كما ذكرنا، تؤلف مثلثاً كبيراً واحداً هو المنطق. وهذه الدوائر هي: الوجود Being، الماهية Essence، و «الفكرة في ذاتها ولذاتها» The Notion. والدائرة الأولى، دائرة الوجود هي مباشرة أو تتّصف بالمباشرة، ومقولاتها هي مقولات مباشرة، بسيطة، كل منها تبدو وكأنها مستقلة، قائمة بذاتها، كل واحدة تقوم وكأنها بمعزل عن غيرها ولا تحتاج لغيرها. إلا أنه لا بدّ من القول، إن هذا الاكتفاء الذاتي الذي تدّعيه مقولات الوجود لنفسها، ليس إلاّ ظاهري. أما في الحقيقة، فهي مرتبطة ببعضها البعض ترابطاً قوياً. فالوجود يتضمن العدم بالضرورة، وكذلك فكرة الواحد تتضمن فكرة الكثير، إلخ... ومهمة الاستنباط إظهار هذا التوسّط والارتباط الضمني بين مقولات الوجود، يقول هيغل:

---

(١) Stace, W.: op. cit., p. 105-106.

«الجوهر الحي كذات هو السلبية البسيطة الخالصة، وبهذا بالتحديد هو انشطار البسيط إلى جزئين، أو المضاعفة إلى حدين متضادين، التي هي، بدورها، السلب لهذا الاختلاف اللامبالي ولنقيضه؛ وحدها هذه الهوية التي تبني نفسها أو الانعكاس على الذات في الوجود الآخر ـ وليس وحدة أصلية بحد ذاتها أو وحدة مباشرة بحد ذاتها ـ هي الحقيقي»[1]. هكذا، الحقيقة هي وحدة الأضداد.

ودائرة الماهية هي دائرة التوسط، دائرة اللامباشرة. التوسط هنا صريح وواضح. فالمقولات في هذه الدائرة تشكل أزواجاً تسير معاً وتكشف عن نفسها صراحة مثل الموجب والسالب، الهوية والاختلاف. العلة والمعلول، إلخ... «وهذا القسم الثاني من المنطق سمّي بدائرة الماهية لأنه في كل زوج من المقولات تدرك الواحدة على أنها ماهية أو أساس الأخرى، بوصفها الواقع الداخلي الأساسي، بحيث تصبح الأخرى القشرة الخارجية أو المظهر»[2]. كل حد هنا يرتبط بضده لأن دائرة الماهية هي دائرة النسبية الكلية.

هكذا، دائرة الوجود هي دائرة المباشرة، ودائرة الماهية هي دائرة التوسط، أما دائرة «الفكرة في ذاتها ولذاتها» فهي دائرة صهر التوسط، إنها وحدة المباشرة والتوسط. كل مقولة في هذه الدائرة تتوسط الأخرى وتشير إليها صراحة، وهذا جانب التوسط فيها. ولكن ما أن تظهر التمايزات بين هذه المقولات حتى تختفي في وحدة جديدة، في مباشرة جديدة، تمتص التمايزات. ومن المهم أن نعرف أن المقولات في هذه الدائرة، متوسطة من خلال ذاتها وليس من خلال مقولات أخرى متضايفة معها كما هو الحال في دائرة الماهية.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن كل سيستام هيغل، وليس منطقه فقط، يسير على هذا الإيقاع الثلاثي:

القضية	النقيضة	المركب
المباشرة	التوسط	صهر التوسط

فسيستام هيغل، كله، يقسم إلى ثلاث دوائر كبرى: المنطق، فلسفة الطبيعة

(۱) Hegel: «Phénoménologie...», p.17-18.

(۲) Stace, W.: op. cit., p. 125.

وفلسفة الروح. في القسم الأول (المنطق) يعالج «الفكرة» في ذاتها، «الفكرة» كفكرة، والمقصود الفكرة التي نشأ عنها العالم الواقعي أو العلّة الأولى أو «الله في ماهيته الأزلية» أي قبل خلق العالم. وفي القسم الثاني يعالج «الفكرة» في الآخر، أي «الفكرة» وقد تحوّلت إلى طبيعة، حيث تظهر الطبيعة في هذا القسم كفكر متحجّر إذا صحّ التعبير. أما في القسم الثالث فيعالج «الفكرة» وقد عادت من الآخر (الطبيعة) إلى ذاتها. وفي كل من هذه الأقسام نرى الديالكتيك يسير على نفس الإيقاع الثلاثي. فالمنطق يقسم إلى ثلاث دوائر كبرى: الوجود، الماهية والفكرة في ذاتها ولذاتها. وكذلك فلسفة الطبيعة: الميكانيك، الفيزياء والعضويات. والروح تقسم أيضاً إلى: الروح الذاتية والروح الموضوعية والروح المطلقة.

وكل حد من حدود المثلث الهيغلي تقابله مرحلة من مراحل تطور الوعي من جهة، كما تقابله مرحلة من مراحل تطور المنطق الصوري من جهة أخرى. والأمر هنا شبيه بما نعرفه في المنطق الصوري كما يقول ستايس:

«المنطق الصوري يبدأ بنظرية الحدود. في هذه المرحلة يفهم الذهن ببساطة فهماً تاماً الحد المفرد، كرسي، رجل، طاولة ولا يذهب أبعد من ذلك. وهذا إدراك بسيط ويتناسب مع نظرية الوجود، حيث كل مقولة فيها تؤخذ ككيان معزول ومستقل. يأتي بعدها في المنطق الصوري معالجة القضايا أو الأحكام. هنا ينشطر الحد البسيط إلى حدّين تصل بينهما الرابطة Copula. بدلاً من الحد البسيط إنسان، لدينا الحكم: الإنسان فان. الحكم إذاً هو انقسام الوحدة السابقة إلى تعدد من الحدود المرتبطة فيما بينها. وهذا عمل الفهم الخاص الذي هو ملكة الحكم...»[1].

أما مرحلة العقل فيقابلها القياس في المنطق الصوري حيث تمثل نتيجته وحدة الأضداد، أي وحدة الحدين الأصغر والأكبر بفضل الأساس المشترك، الحد الأوسط، وهذا هو مبدأ العقل: التوحيد بين الأضداد.

وأخيراً، لا بدّ من التأكيد، أن الوحدة التي يمثلها المركب Synthèse في كل مثلث هيغلي، هي هوية بين أضداد. وبالتالي، إذا كان المركب يمحي اختلافات

---

(١) Stace, W.: op. cit., p. 178.

الضدين: القضية والنقيضة، بدمجهما في وحدة واحدة فإنه يحفظ الاختلاف في نفس الوقت، أو ينقله إلى مستوى جديد. فلا صيرورة بدون التحوّل المتبادل للوجود والعدم إلى بعضهما البعض (الهوية). ولكن لا صيرورة أيضاً لولا اختلاف الوجود والعدم. فتحول الوجود إلى وجود أو العدم إلى عدم لا يمكن أن ينتج «صيرورة». وهذا النشاط المزدوج للمركب يعبّر عنه هيغل بالمصطلح الألماني «يرفع» aufheben الذي يعني يمحو أو يلغي الشيء ويحتفظ به في نفس الوقت. فالصيرورة هي الصيرورة، أي ليست الوجود ولا العدم، ولكن لولا وجود الوجود والعدم، بتناقضهما، داخل وحدة، لما كان هناك صيرورة. فالمقولة الجديدة كما يقول ستايس هي «هوية مختلفات وليست هوية بسيطة. وواقع كونها هوية مختلفات يعني أن المختلفات قد اندمجت في وحدة. واقع أنها هوية مختلفات يعني أن هذه المختلفات محفوظة فيها. ليس لدينا مجرّد هوية يعني الغاء بسيطاً للاختلافات. ولا مجرّد تناقض يعني احتفاظاً بسيطاً بالاختلافات. ما لدينا هو هوية أضداد»[1]. وهذا الرفع، الـ Aufhebung يعادل عند فويرباخ أكبر المعجزات التي توصّل إليها الوعي الديني: معجزة العذراء الأم أو الأم العذراء.

النتيجة أن فلسفة هيغل ـ كما يرى هو نفسه ـ تشتمل على جميع السيستامات الفلسفية السابقة. فالتسلسل التدريجي للمقولات في السيستام الهيغلي مواز للفض التدريجي «للفكرة» لذاتها في الزمان في صورة سيستامات فلسفية. لكن، إذا كان هذا التقابل بين تاريخ الفلسفة والمنطق «تقريبياً جداً ومجهّزاً سلفاً ولا يمكن الذهاب فيه بعيداً» كما يرى ستايس، فإن الفلسفة الهيغلية لم تكن بنظر فويرباخ «سوى ربط تعسّفي للسيستامات الموجودة المختلفة، إنها حلول مجتزأة، انصاف حلول Halbheiten، بدون قواة إيجابية لأنها بدون سلبية مطلقة»[2].

لقد سبق أن ذكرنا ما نسبه هيغل إلى السلب:

ـ قوة السلب الخارقة.

ـ السلب يصنع المعجزات.

---

(١) .Stace, W.: op. cit., p.106-107

(٢) .Feuerbach: «Manifestes...», p.97

ـ السلب هو عملية خلق.

ـ الجوهر الحي كذات هو السلبية الخالصة، أي أن المطلق هو السلب بحد ذاته، الذي يتحول إلى آخر لذاته كي يصبح في ذاته ولذاته.

والسؤال هنا: لماذا يعتبر فويرباخ فلسفة هيغل مجتزأة وبدون قوة إيجابية لأنها بدون سلبية مطلقة؟ أي إطلاقية يمكن أن يحوزها السلب أكثر من اعتباره هو نفسه مطلقاً؟ والحقيقة أن الإجابة على هذا السؤال تلقي الضوء على مساهمة فويرباخ الفلسفية وعلى الجديد الذي أضافه فويرباخ إلى الفلسفة.

في مقالته «ضرورة إصلاح الفلسفة» يقول فويرباخ: «إن فلسفة جديدة تنبثق من نفس الأساس التاريخي كسابقاتها هي شيء، ولكن فلسفة تنبثق من عصر جديد جذرياً للتاريخ الإنساني هي شيء مختلف كلياً. إن فلسفة ليست سوى ابنة الحاجة الفلسفية (فلسفة فيشته مثلاً، في علاقتها بفلسفة كانط) هي شيء، لكن فلسفة تستجيب لحاجة الإنسانية هي شيء آخر كلياً. إن فلسفة تقوم من تاريخ الفلسفة، ولا تلامس تاريخ الإنسانية إلا غير مباشرة هي شيء، لكن فلسفة هي نفسها تاريخ للإنسانية مباشرة هي شيء آخر تماماً»[1].

هل الحاجة التي تتطلبها الفلسفة هي الحفاظ على القديم وتحريم الجديد؟ أم هي تحقيق الجديد؟ إن مطلب المحافظة على القديم هو مطلب مصطنع ومفتعل، إنه ليس سوى مطلب رجعي، ما تطلبه الفلسفة حقاً هو مطلب استشفاف المستقبل، المطلب الذي يمثل السير إلى الأمام، أي بمعنى أوضح يجب السير من الحاضر برؤية مستقبلية وبهذا المعنى يسمي فويرباخ فلسفته «فلسفة المستقبل».

وإذا كانت الفلسفة، برأي هيغل، لا يمكن أن تتجاوز عصرها الخاص، كما ذكرنا في مستهل هذا الفصل، وإذا كانت الإنسانية قد دخلت عصراً جديداً يختلف جذرياً عن السابق، يصبح الأساس التاريخي السابق غير صالح لإقامة فلسفة جديدة تستجيب لمتطلبات الإنسانية الجديدة. والحال إن فلسفة هيغل أقيمت على أساس الفلسفات السابقة التي كانت قد ظهرت في ظروف مختلفة تماماً عن ظروف العصر. لذلك فإن اختلاف الأساس التاريخي يفترض القطع الكامل مع

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.96.

فلسفة الماضي، أي يفترض السلبية المطلقة، وليس الانطلاق من الفلسفة الماضية والقول بتخطيها في «مقولات العقل».

وقد عبّر فويرباخ عن تصادم موقفه هذا مع هيغل لأول مرة بوضوح في كتابيه: «أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة» سنة ١٨٤٢، و «مبادىء فلسفة المستقبل» سنة ١٨٤٣، طارحاً في نفس الوقت فلسفته هو: «فلسفة الإنسان».

وفي هذا المجال، أعلن ماركس فارتوفسكي في مستهل كتابه عن فويرباخ، أن كتابه هذا «يسلّط الضوء على تحوّل فويرباخ عن هيغليته السابقة إلى الواقعية التجريبية والإنسانية المادية [التي هي محور كتابي الأطروحات والمبادىء المذكورين أعلاه] التي رآها فويرباخ نفسه كسلب للمثالية النظرية الألمانية، وبالفعل، كنهاية للفلسفة بالمعنى القديم»[(١)].

أما هل استطاع فويرباخ الوصول إلى تحقيق هذه النتيجة؟ فهذا ما سنراه لاحقاً عند دراستنا للأطروحات والمبادىء.

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.VII-VIII.

الفصل الثاني

الهوية بين الأضداد ليست سوى التناقض المشؤوم للأزمنة الحديثة

لقد رأينا أن المبدأ الأساسي في الديالكتيك الهيغلي هو هوية الأضداد، حيث كل شيء يحوي على سلبه كامناً فيه، أي في هوية معه. الموت ينخر الحياة كما ينخر الخطأ المعرفة، الفوضى تزعزع الاستقرار والجديد يحل محل القديم باستمرار. وذلك بحسب الإيقاع الثلاثي الذي تكلمنا عنه. كل شيء يُخرج نقيضه أو ضده من داخله ليتشكّل من وحدة الضدين مركّب جديد. يعيش بدوره إلى أن يُخرج ضده من ذاته ويشكل معه مركباً جديداً، وذلك يتم عن طريق تغيير الكم Quantity حيث يتعدّى قَدْراً معيناً Measure، مما يؤدي إلى تغير الكيف Quality. وقد شدد هيغل على هذه النقطة، خاصة فيما يتعلق بحياة الناس مباشرة، لما لها من تأثير في هذا المجال. فلكل شيء قدره إذا ما تجاوزه تحوّل إلى نقيضه: للسرور قدره إذا تجاوز الإنسان هذا القدر تحوّل إلى ألم، وكذلك للقوة قدرها إذا ما تجاوزته تحوّلت إلى ضعف. هكذا تحوّل السلاح النووي إلى نقطة ضعف عند الدول العظمى مثلاً، فهي لا تستطيع محاربة أعدائها به دون أن تؤذي نفسها وبنفس القَدَر، إذا لم يكن أكثر، بل أصبحت قدرتها على خوض الحرب التقليدية أقل بكثير من السابق، وذلك بسبب احتمال تعرّض المفاعلات النووية

لنيران الأسلحة التقليدية. وعلى هذا النحو يتحوّل التقتير الشديد إلى بخل، وتتحول المبالغة في اللياقات الاجتماعية إلى تزمّت، والمبالغة في الإخلاص لرسالة التعليم إلى حجر عثرة في طريق العلم، تماماً كما تتحوّل المبالغة في تسهيل طريق طالبي العلم إلى عدم وصولهم إلى العلم الصحيح، بل إلى ابقائهم في مجال الجهل. وقد لاحظ هيغل أن:

«الله قد نُظر إليه على أنه المقياس للأشياء جميعاً، هذه الفكرة تشكل أساس العديد من التراتيل العبرية القديمة التي يتجه فيها تمجيد الإله في الغالب لتبيان أنه عيّن لكل شيء حدّه: للبحر واليابسة، للأنهار والجبال، كذلك لمختلف أنواع النباتات والحيوانات. بالمعنى الديني عند اليونان تمثّلت ألوهية القدر، خاصة فيما يختص بالأخلاق الاجتماعية، بالآلهة نماسيس Nemesis. هذا التصوّر يتضمن نظرية عامة بأن كل الأشياء البشرية، الثروة، الشرف، والقوة وكذلك السرور والألم لها قدرها المحدد، الذي تجاوزه يجلب الدمار والخراب»[1]. ويعلّق ستايس على ذلك قائلاً: «المهم هنا هو أن ما يمكن أن نسمّيه عامة نجاحاً، إذا ما زاد في الكم وتجاوز درجة معينة يتغيّر كيفه ويتحوّل إلى نكبة».

لكن، وحسب الديالكتيك الهيغلي، ليست النكبات هذه سوى لحظات في المسيرة اللامتناهية للعالم. لذلك لا بدّ من طرح السؤال: هل يمكن تطبيق قوانين الديالكتيك على كل شيء بمفرده؟ هذا الديالكتيك الذي توصّل مع مقولة التفاعل إلى أن «كل جزء من أجزاء الكون يؤثر، مباشرة أو غير مباشرة، في كل جزء آخر»[2]؟ أي إن كل شيء في العالم هو جزء من الشمولية totalité العامة للعالم. الشجرة هي شجرة تتطوّر حسب قوانين الشجر، لكنها في نفس الوقت جزء من الغابة المعينة، التي هي بدورها جزء من اقليم معين، بدوره جزء من منطقة معينة لها مناخها وطبيعتها... وهذه المنطقة هي جزء من الكوكب الذي بدوره جزء من كل أكبر، وهكذا إلى ما لا نهاية.

من هنا يرى فويرباخ أن نظرة هيغل التاريخية ناقصة لأنها، في تفسيرها للأشياء، تأخذ فقط الزمان بعين الاعتبار، دون أن تأخذ معه، وفي نفس الوقت، المكان

---

(١) عن: Stace, W.: op. cit., p. 170.

(٢) Ibid., p.219.

الذي يتم فيه التعايش. ويرى أرفون أن فويرباخ ينطلق بدوره، كما انطلق هيغل، في الأساس، من التفاوت بين الروح والطبيعة «ولكن لكي يبرهن أن الديالكتيك الهيغلي عاجز عن الإحاطة بشمولية العالم الواقعي، لكونه ليس سوى محاججة raisonnement مؤسسة على مقاييس زمنية حصرياً، الديالكتيك يجهل المكان الذي يسمح بالترابط. إنه لا يعرف سوى التتالي الذي وحده بإمكانه أن ينضوي في زمن بدون عمق. والواقع، مع ذلك، يتحدد، في آن واحد، في المكان والزمان. إن عرضية الطبيعة، بعيداً عن أن تبعدنا عن الواقع، فإنها تعيدنا إليه»[١].

«لذلك فإن لحظات التطور في الطبيعة لا تملك اطلاقاً معنى تاريخياً بشكل حصري. إنها حتماً لحظات، لكنها لحظات من الشمولية المتزامنة للطبيعة وليست لحظات من شمولية جزئية، فردية، التي ليست بدورها سوى لحظات من الكون أي من شمولية الطبيعة»[٢].

بمعنى أوضح، لا توجد الأشياء في الزمان فقط بحيث تتطور بنفس الوتيرة بموجب قوانين صارمة لا يمكن أن توجد إلا في رؤوسنا لكونها مجرّد تجريدات، بل تتعايش الأشياء في المكان متأثرة ببعضها البعض مما يجعل تطورها أكثر غنى بكثير من التطور الزماني الوحيد الجانب. والحال أن هيغل، بنظرته إلى الأشياء من زاوية الاختلافات فيما بينها فقط وليس مما هو مشترك بين هذه الأشياء، لم يأخذ بعين الاعتبار سوى الزمان الذي يباعد دون أن يأخذ معه وفي نفس الوقت المكان الذي يجمع؛ بينما، في الواقع: «دائماً تضيف الطبيعة إلى الميل الاستبدادي للزمان ليبرالية المكان»[٣]. فالزمان لا يرحم، كل شيء سيزول، بعد أن يعيش زمانه، لكن «زمانه» هذا سيعيشه في المكان، الذي تعيش معه فيه موجودات أخرى، والذي سيجد فيه اكتفاءه حتماً. لكن لما كانت الموجودات الأخرى، التي تعيش معه، تفتّش عن حاجاتها هي الأخرى، وفي نفس المكان، فإن حرية أي موجود ستكون مقيّدة ضمن هذه الحدود. حتى الإنسان، الذي هو سيّد الطبيعة، لا يستطيع التصرّف بحرية مطلقة بموجودات الطبيعة الأخرى، إذ لا بدّ له، على الأقل، من

(١) .Arvon, H.: op. cit., p.22

(٢) .Feuerbach: «Manifestes...», p.13

(٣) .Ibid

استغلال خيرات الطبيعة، مثلاً، بعقلانية بشكل أن يبقى منها ما يؤمن استمراريته. بهذا المعنى يمكن وصف المكان بالليبرالي، أي أنه يقع في الوسط بين الميل الاستبدادي للزمان والميل الإنساني للحرية المطلقة.

لكن «الأمر غير ذلك في الفلسفة الهيغلية التي، كما أشرنا سابقاً، تأخذ الزمان وحده وليس المكان معه، كشكل للحدس. هنا، الشمولية، المطلق l'absolu لظاهرة أو لوجود جزئي تاريخيين هو ما يطالب به كمحمول: بحيث أن لحظات التطور كوجودات مستقلة، ليس لها معنى سوى تاريخي، ولن تبقى حيّة إلا في حالة ظلال، لحظات، نقاط متجانسة في الدرجة المطلقة»[١].

ما الصيرورة بدون التحوّل المتبادل للوجود والعدم إلى بعضهما البعض حسب منطق هيغل؟ بل ما الفكرة المطلقة بدون مقولات المنطق كلها؟ ولكن عند هيغل اختفت هذه المقولات في «الفكرة»، أصبحت مجرّد نقاط، انهت مهمتها، إذا صحّ التعبير، مع الفكرة المطلقة التي أصبحت حقيقة الكل، أصبحت المنطق بمجمله في ذاته ولذاته an und für sich. لذلك يقول فويرباخ: «بدون شك لحظة التطوّر الأخيرة هي دائماً الكل، الذي يكامل في ذاته اللحظات الأخرى. لكن بما أنها هي نفسها تشكّل وجوداً زمنياً معيّناً، ولهذا السبب تحمل صفة الجزئية، فإنها لا تستطيع أن تكامل في ذاتها الوجودات الأخرى دون أن تفرغها من الدم الذي يشكل حياة الوجودات المستقلة، ودون أن تعريها، هكذا، من المعنى الذي تحوزه فقط في حريتها المطلقة»[٢].

والحق أن توحيد الضدين، هذا التوحيد الذي سينشأ عنه وحدة جديدة يستوجب «تفريغهما من الدم الذي يشكل حياة الوجودات المستقلة»، فالوجود الصائر إلى عدم في الصيرورة لم يعد وجوداً بحال، إنه يفقد صفته كوجود، وكذلك العدم الصائر إلى وجود في الصيرورة والذي لا شكل له، فلا شكل للعدم، يتخذ صفة الوجود.

لذلك، تؤدي هوية الأضداد، من منطلق هيغل الوحيد الجانب، إلى فقدان

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.13-14

(٢) .Ibid., p.12

الوجودات الجزئية «معناها وحيويتها» وذلك بالغائها «استقلالها وحريتها». الزهرة سلب البرعم والثمرة سلب الزهرة، سلب السلب، إنها تتضمن في ذاتها البرعم والزهرة، لكن ما المعنى الذي سنحوزه عن البرعم والزهرة من نظرتنا إلى ثمرة الإجاص؟ فحقيقة البرعم لا يمكن معرفتها إلا من خلال البرعم بحد ذاته، في استقلاليته.

وعلى هذا النحو، نرى أن هوية الفكر والوجود الهيغلية لم تكن إلا هوية الفكر مع ذاته. فالقول بأن الكلي وحده الحقيقي وأنه أساس الأشياء جميعاً، وأن الأشياء تتألف من كليات (أفكار) ليس إلاّ، يجعل الفكر كل شيء ولن يعود الوجود ضداً للفكر بل يصبح نفسه فكراً، ولم يعد أمامنا بالتالي هوية بين الفكر وضده، أي لم يعد لدينا وحدة أضداد بل وحدة متحدات. لهذا السبب يرى فويرباخ أنه من الصحيح أن «فلسفة المطلق حوّلت ما ـ وراء اللاهوت إلى هنا ici-bas لكنها بالمقابل حوّلت هنا العالم الواقعي إلى ما ـ وراء»[1]. فكما أن كل ما هو حقيقي هو محمول لكائن اللاهوت، كذلك كل مقولات المنطق هي محمولات «للفكرة» في فلسفة هيغل. «إن سر الديالكتيك الهيغلي لا يقوم في نهاية المطاف إلا بسلب اللاهوت باسم الفلسفة، ليسلب بالتالي الفلسفة بدورها باسم اللاهوت. اللاهوت هو البداية والنهاية، في الوسط تقوم الفلسفة، لكن اللاهوت هو سلب السلب»[2]، وسلب السلب هذا هو وحده الحقيقي حسب الديالكتيك الهيغلي. الثمرة، في المثل أعلاه، هي التي شكلّت حقيقة البرعم والزهرة وهي سلب السلب. والحد الثالث في كل مثلث في المنطق هو تعريف للمطلق، والحد الثالث هو سلب السلب، هو حقيقة القضية والنقيضة.

والحق إن وحدة الأضداد التي تميّز الأزمنة الحديثة وصلت إلى ذروتها في فلسفة هيغل، التي، كما يقول فويرباخ، هي آخر مبادرة عظيمة لاحياء المسيحية وذلك باستنادها على المماثلة Identification، قاعدة الأزمنة الحديثة، بين سلب المسيحية والمسيحية ذاتها:

«الهوية النظرية identité spéculative التي طالما مجّدت بين الروح والمادة،

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.164

(٢) .Ibid., p.158-159

اللامتناهي والمتناهي، الإلهي والإنساني ليست شيئاً آخر سوى التناقض المشؤوم للأزمنة الحديثة ـ هوية الإيمان وعدم الإيمان، اللاهوت والفلسفة، الدين والإلحاد، المسيحية والوثنية، لكنها مرفوعة إلى أعلى مستوى لها: إلى مستوى الميتافيزيقا. هيغل لا يخفي ويعتّم هذا التناقض إلا لأنه يجعل من سلب الله، الالحاد، تحديداً موضوعياً لله، لأنه يحدد الله كسيرورة والإلحاد كلحظة من هذه السيرورة»[1].

هذا التناقض الذي يميّز الأزمنة الحديثة سوف يجد حلّه مع فويرباخ باستبدال هوية الفلسفة واللاهوت هذه بهوية الفلسفة وعلوم الطبيعة، هذه الهوية المؤسسة على الحاجة المتبادلة، على ضرورة داخلية، سوف تكون «أكثر ديمومة، أكثر سعادة وخصوبة، من الزواج غير المتكافىء، الذي قام حتى الآن بين الفلسفة واللاهوت»[2].

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.159

(٢) .Ibid., p.125

الفصل الثالث
الديالكتيك الهيغلي والرفع Aufhebung

يتّحد الضدين في وحدة فيتشكل من هويتهما مركّب جديد، لا هو القضية ولا هو النقيضة، بل هو وحدة جديدة تحتفظ في ذاتها بالضدين بتضادهما في هوية واحدة. فلو لم يكونا ضدين، لا يمكن أن ينشأ عن هويتهما شيء جديد: إضافة الماء إلى الماء لا تنتج سوى الماء. ولو لم يكونا في هوية، لا يمكن أن يتكون منهما شيء جديد أيضاً: الهيدروجين هو الهيدروجين وكذلك الأوكسجين هو الأوكسجين، وباتحادهما فقط ينتجان الماء. فالمركب يلغي اختلافات الضدين ويحتفظ بها في آن واحد، وهذا ما أسماه هيغل، كما ذكرنا سابقاً، Aufhebung التي سنترجمها بكلمة «رفع». لكن فويرباخ لا يرى في الرفع الهيغلي هذا سوى التضليل القائم على الفكر المكتفي بذاته الذي يشكّل الطابع العام للفلسفة المثالثة.

تقول الفلسفة المثالية: الفكر هو الذي يضع الوجود، كما كان يقول مؤسس الفلسفة الحديثة في الكوجيتو الشهير Cogito, ergo sum: أنا أفكر إذاً أنا موجود، Je pense donc je suis.

ويفند فويرباخ موقف هيغل من الغاء التناقض بين الفكر والوجود، الذي اقامه كانط بنوع خاص فيقول: «ولكن حذار [من هذا الإلغاء]، إنه ليس سوى الغاء لهذا

التناقض داخل التناقض، داخل عنصر واحد وحيد، داخل الفكر. ففي فلسفة هيغل الفكر هو الوجود، الوجود هو المحمول»[1].

يعني: بما أن هيغل يفسر الآخر، أي ما هو ليس فكراً، على أنه الموجود الآخر الذي يخص الفكر وحده، فإنه يخطىء في تقدير الصفة المميزة للطبيعة والناس الآخرين. وهذا المأخذ الذي يأخذه فويرباخ على هيغل، هو نفسه المأخذ الذي يوجهه للفلسفة الحديثة منذ ديكارت: إنه مأخذ القطيعة مع الإدراك الحسي.

ويتابع فويرباخ قائلاً: «وهذا هو السبب الذي حال دون وصول هيغل إلى الوجود كوجود [الوجود الحسي]، الوجود الحر، المستقل، السعيد في ذاته»[2].

منذ أول أيامه، كان هيغل يميل إلى مصالحة سائر التناقضات التي خلقتها الحياة، وهذا يبرز في كتاباته الأولى بشكل واضح. فقد لاحظ مترجم كتاب «حياة يسوع» إلى الفرنسية«إن كتابات الشباب هذه تبرز هيغلاً تزخر فيه حياة داخلية غاية في الغنى، ويتملكه شعور قوي كلي جذري لسائر أشكال الوجود، وشعور بوحدة الحياة، الحياة الكلية في الكون، ويقض مضجعه قلق ديني إزاء سائر التناقضات التي خلقتها الحياة والعقل في مجرى الكائن الواحد الحي، وتملأ نفسه رغبة حارة في مصالحة سائر التناقضات، ويلازمه الحنين الصوفي إلى الوحدة الكاملة مع الكل»[3].

لكن الهيغليين الشباب، وفي مقدمتهم فويرباخ، سوف يرون في رفع الأضداد عند هيغل، أو في «مصالحة سائر التناقضات»، كالمصالحة الهيغلية للعقل والواقع في مقولة Wirklichkeit، مثلاً، نظرة احادية الجانب بشكل مطلق معتمدة على فكره المتيقّن من ذاته.

لقد بدأ هيغل فلسفته بفرضية الهوية المطلقة، معتبراً فكرة الهوية المطلقة، بين الفكر والوجود، حقيقة موضوعية لا تقبل الشك ولا النقد. والحق أن كل فلسفة هيغل تستند على هوية الفكر والوجود، ولكن أي فكر وأي وجود؟ الوجود الهيغلي

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p. 120

(٢) Ibid.

(٣) هيغل: «حياة يسوع»، ص ١١.

ليس شيئاً متميّزاً عن الفكر، كما قلنا، وبالتالي، هوية الفكر والوجود تصبح هوية الفكر مع ذاته، وهذا هو المنطلق الأساسي للفلسفة المثالية، التي تجعل من هوية الروح والطبيعة هوية الروح مع ذاتها. فالمثالي يرى حياة وعقلاً في الطبيعة أيضاً ولكن فقط كحياته الخاصة، كعقله الخاص. «هكذا كانت المثالية أيضاً هوية الذات والموضوع، الروح والطبيعة، لكنها هوية بشكل أنه ليس للطبيعة في هذه الوحدة سوى معنى الموضوع الذي وضعته الروح»[1]. والمنطق الهيغلي هو الفكر الذي يفكر ذاته، لهذا السبب هو فكر مجرّد سيتغرّب ويحقق ذاته. وهذا الفكر المحقق والمتغرّب هو الطبيعة، الوجود. لذلك، الطبيعة في فلسفة هيغل، ليست سوى الموضوع الذي وضعته «الفكرة»، بل ليست سوى «الفكرة» ذاتها في أسوأ مراحل انحطاطها، وهذا الاغتراب للفكرة لا يبرره سوى الضرورة المطلقة لوعي ذات «الفكرة» لذاتها. من هنا نرى أن هيغل يتفلسف انطلاقاً من فرضية وجهة نظر واعية لذاتها، وجهة نظر فلسفية خالصة.

مقابل فيلسوف الطبيعة، كان الفيلسوف المثالي يخاطب الطبيعة:

«tu es mon alter ego, mon autre moi»[2]، ولكنه لم يكن يشدّد إلا على «الأنا»، بينما يقول فيلسوف الطبيعة نفس القول لكنه يشدد على «الآخر». لكن «الآخر» في فلسفة هيغل هو، كما يقول فارتوفسكي، آخره الخاص، «الآخر» هو فقط ظاهرياً آخر. خارجانيته its externality، آخريته its otherness، هي مظهر مخادع. وقد تم تحقيق هذه الوحدة في معرفة الذات لذاتها في الآخر. الوحدة الجوهرية بين الذات والموضوع قد تم انجازها وذلك بالرغم من، وأيضاً بواسطة، تمايز الذات عن ذاتها كموضوعها الخاص»[3]. أي، الموضوع هو الذات وقد حوّلت ذاتها إلى آخر؛ وبالتالي، تبقى الذات الواقعي الوحيد، ويفقد الموضوع استقلاليته. هذه النظرة التي هي، برأي فويرباخ، سبب التقدير الخاطىء للاستقلالية الخاصة للطبيعة والناس الآخرين، هذه النظرة متحدرة، كما الفلسفة الحديثة كلها، من اللاهوت. يقول فويرباخ: من أجل «تحويل الله إلى عقل في الفلسفة، كان لا

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.41.
(٢) أنتِ أناي الآخر.
(٣) Wartofsky, M.: op. cit., p.34.

بد من أن يُضفى على العقل نفسه طبيعة الكائن الإلهي والمجرّد»[1].

طبعاً، يعترف هيغل بوجود اختلاف بين الفكر والوجود، الروح والطبيعة وإلا لما كنا أمام هوية أضداد. إلا أن ذلك يتم دائماً على حساب الطبيعة، على حساب الوجود، أنه ليس سوى دليل على دونية الطبيعة أو الوجود بالنسبة للفكر. في كتابه عن فويرباخ يورد آرفون الموقف الفويرباخي من نظرة هيغل للطبيعة كالتالي:

«تتباهى الروح الهيغلية بادعائها معانقة الواقع الملموس، لكنها من أجل ذلك عليها مجابهة هذا الواقع نفسه. بيد أن هيغل بدلاً من أن يربط الروح نظرياً spéculativement مع ما هو متعارض معها، فإنه لم يلجأ إلا إلى فكرة ما هو متعارض مع الروح. إنه يقف عند التمثل البسيط للملموس. الفلسفة الهيغلية تتعرض لنفس الملامة التي تتعرّض لها الفلسفة الحديثة منذ ديكارت: بمقاطعتها للإدراك الحسي تبقي على الخلاف الأساسي بين الإنسان وتجربته، مفترضة نفسها بنفسها. إنها لا تدخل أبداً في العالم الملموس»[2]. وهذا القطع مع المحسوس هو الذي سيبقي «هوية هيغل المطلقة» آحادية الجانب Einseitigkeit.

إذا كان منطق هيغل يبدأ بالوجود المجرّد الخالي من أي تعيين، من الطبيعي عندها مساواة هذا الوجود بالعدم. لكن الوجود الخالي من أي تعيين لن يعود وجوداً بحال من الأحوال. انزع التعيين عن الوجود لن يعود وجوداً، وحده الوجود المعيّن وجود، الوجود يتضمّن مفهوم التعيّن. لكن، في هذه الحالة لم يعد الوجود هو الذي يواجه العدم، في منطق هيغل، بل يصبح العدم في مواجهة العدم.

على أي أساس يؤخذ العدم في المنطق على أنه نقيض الوجود المجرّد؟ لأن العقل يقول هكذا؟ لكن «الفهم، محامي الإدراك الحسي»، سيعترض، قف: «أنت حكم في دعواك الخاصة»، ليس العدم هو نقيض الوجود المجرّد بل الوجود الحسّي، الوجود المليء بالمحتوى هو نقيض وجودك المجرّد.

آخر الفكر في فلسفة هيغل هو الآخر الذي وضعه الفكر نفسه. لذلك لن يعود هناك أي صعوبة في الرفع Aufhebung. أما عند فويرباخ فستكون البداية: الآخر

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.155

(٢) .Arvon, H.: op. cit., p.23

الحسي، المعطى لنا في احساساتنا، الطبيعة. فعلى الفيلسوف «أن يدخل في متن الفلسفة حصة الإنسان الذي لا يتفلسف، الذي هو ضد الفلسفة، الذي يحارب الفكر المجرّد، وبالتالي كل ما أنزله هيغل إلى مرتبة هامش... على الفلسفة إذاً ألا تبدأ بذاتها إنما بنقيضها، باللافلسفة»[١].

لكن العودة إلى «اللافلسفة» إلى الواقع المحسوس، إلى الآخر الحسي، تتطلب تغييراً في الفكر كما يحدث عند كل منعطف تاريخي كبير. وهذا التغيير في الفكر أصبح ممكناً فقط في الأزمنة الحديثة، كما جرى سابقاً في اليونان حيث عادت الإنسانية «بعد التمهيد الذي كان مصدره عالم الأحلام عند الشرقيين، إلى الحدس الحسي، إلى الحدس غير المزيّف والموضوعي للمحسوس، أي إلى الواقع، وبلغت في نفس الوقت، أخيراً، إلى ذاتها...»[٢].

أن يستطيع هيغل إثبات حقيقة منطقه من منطلقه الخاص، هذا أمر سهل للغاية، لكن ليس هذا المطلوب. المطلوب إثبات واقعية منطقه للآخرين، أي برهنة هذه الواقعية؛ لكنه لا يستطيع ذلك إذا كان منطقه يبدأ بمعارضة الواقع الملموس، أي إذا كان يبدأ بالمجرّد.

في البرهنة يجب أن يصبح المفكر مفكرين، يجب أن يضع نفسه في مواجهة نقيضه. في هذه المواجهة وحدها يستطيع أن يتحقق من صحة وواقعية أفكاره. فإذا كان هيغل يبدأ من الوجود المجرّد، يجب أن يضع في مواجهة الوجود المجرّد هذا ليس العدم وإنما الوجود الحسي، الذي هو الضد الحقيقي للوجود المجرّد. عندها فقط يستطيع أن يتأكد مما إذا كان سينشأ مركب جديد من وحدة القضية والنقيضة. وعندها فقط يستطيع أن يتأكد إذا كانت البداية الصحيحة هي الوجود المجرّد أم هي الوجود الحسّي، الواقعي. «ليس في الوحدة مع ضده، إنما في دحض هذا الضد تكمن الحقيقة. ليس الديالكتيك مناجاة monologue للنظرية مع ذاتها، إنما هو حوار Dialogue النظرية مع الواقع التجريبي avec l'Empirie»[٣]. فالديالكتيك هو الفكر الذي يأخذ وجود الإنسان الآخر بعين

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p. 116

(٢) .Ibid., p.187

(٣) .Ibid, p.32

الاعتبار، هذا الآخر الذي هو، بالنسبة للمعرفة، رفيق الفكر المحاور. والحقيقة أن السلب المطلق الذي قال به فويرباخ هو، بالدرجة الأولى، سلب للتجريد الهيغلي.

إذن، ينظر هيغل إلى الواقع بهذه النظرة التجريدية ليستنتج منه المعقولية. لكن المعقول الذي سينتج عن هذه النظرة، لن يكون سوى معقول مجرد. أما الشمولية التي يتباهى أنه توصّل إليها في منطقه والتي تدمج في ذاتها .كل اللحظات السابقة، فإنها لا تستطيع أن تضمّها إلى ذاتها إلا بعد أن تفرغها من الدم الذي يشكل حياة الوجودات المستقلة ودون أن تعرّيها من المعنى الذي تحوزه فقط في حريتها المطلقة. من هنا كان قول فويرباخ: «يفخر المنهج الهيغلي بأنه.يتبع مجرى الطبيعة ذاته. بدون شك، أنه يقلّد الطبيعة لكن النسخة تفتقر إلى حيوية الأصل»[1].

في إطار تفسير الموقف الفويرباخي هذا يقول فارتوفسكي: «لم يكن منهجه [أي فويرباخ] يهدف إلى هدم الدين أو الفلسفة، إنما أن يترجمهما ويفسرهما ديالكتيكياً، أي كأشكال متغرّبة لنشاط إنساني أساسي. وهو يرى فيهما النشاط التأملي والبنّاء للوعي، التمثّل الواعي للحياة العملية».

هكذا إذاً، ينظر فويرباخ إلى الفلسفة بصفتها نشاطاً إنسانياً واعياً، بل متطوراً، لإدراك الإنسان لذاته ولفهم حياته الواقعية. وبهذه النظرة إلى الفلسفة تخطّى فويرباخ الهيغلية، التي لا تختلف بشيء عن غيرها من الفلسفات من هذه الناحية، فالمحتوى الإنساني الأساسي للفلسفة الهيغلية مقنّع خلف واجهتها الميتافيزيقية، كما ورد في مقدمة هذا الكتاب.

ويتابع فارتوفسكي: «كل تبديد أوهام Demystification الدين والفلسفة عند فويرباخ، تأكيده على أن الفلسفة «ليست شيئاً سوى» «Nothing but»، لم يكن تحجيمياً، إنما بالأحرى هو سلب ديالكتيكي وتحويل للدين والفلسفة: الرفع the Aufhebung، «the raising up» لوعي مشوّش ومعكوس، إلى التنوير ومعرفة الذات».

ويختم قائلاً: «النموذج لهذا الديالكتيك هو بوضوح «فينومنولوجيا الروح» the

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p. 12.

Phenomenology of Mind لهيغل. لكن التحوّل الجذري عن هيغل هو في استعماله لهذا الديالكتيك بالذات لانتقاد أساس المثالية الهيغلية ذاته وادعاء هيغل فيما تكونه الفلسفة»[1]، التي هدفها عند هيغل معرفة المطلق.

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.18.

القسم الثاني

فويرباخ والمنطق الهيغلي

الباب الأول: مهاجمة هيغل للفلسفة النقدية.

- □ **الفصل الأول:** انكار «الشيء في ذاته»: اعتراف بمبدأ هوية الفكر والوجود.
- □ **الفصل الثاني:** وضع حد لـ «الطلاق» بين الذات والموضوع

الباب الثاني: السيستام الهيغلي هو الاغتراب الذاتي المطلق للعقل

- □ **الفصل الأول:** «الفكرة المطلقة» كماهية للوجود ليست سوى الشكل العقلي للدين.
- □ **الفصل الثاني:** القطيعة الحادة مع هيغل
- □ **الفصل الثالث:** بذور تجريبية فويرباخ

المضمون الأساسي للنقد الفويرباخي: نقد مفصَّل لما يمثل، في نظر هيغل، الحقيقة الجوهرية للفلسفة: مبدأ الهوية بين الفكر والوجود

كان شللنغ Schelling، صديق هيغل الشاب وصاحب النبوغ المبكر، قد اعتبر أن المطلق l'Absolu موجود ولا نقاش في ذلك. علماً أن لودفيغ فويرباخ اعتبر أنه «يجب ألا ندرك فلسفة شللنغ كالفلسفة المطلقة، كما كانت بالنسبة لأنصاره، وإنما كالضد للفلسفة النقدية»[1]. والحال انه في الصراع الذي كان قائماً بين فلسفة الطبيعة والفلسفة المثالية كانت الطبيعة هي المطلق الوحيد بالنسبة لفلسفة الطبيعة، وكانت الروح هي المطلق الوحيد بالنسبة للفلسفة المثالية. وقد خرج شللنغ من هذا التناقض (وجود مطلقين) بأن جعل من محمول كل منهما ذاتاً ومن ذاتهما محمولين لهذا الموضوع الأساس على الشكل التالي:

بالنسبة لفلسفة الطبيعة	:	الطبيعة هي المطلق
بالنسبة للفلسفة المثالية	:	الروح هي المطلق
ومع شللنغ أصبحت الصيغة	:	المطلق هو الروح والطبيعة

أي «بتعابير سبينوزا لم يعد المطلق شيئاً آخر سوى الـ «و» التي تجمع الشكلين أو المظهرين المتناوبين، الروح والطبيعة»[2]. لذلك يرى فويرباخ أن فلسفة الطبيعة، عند شللنغ، ليست سوى مثالية مقلوبة تأخذ بيد ما تعطيه بالأخرى في موضعتها للطبيعة كما يعبّر فارتوفسكي موضحاً موقف فويرباخ.

هكذا، عبّر شللنغ بهذه الـ «و and» عن الهوية المطلقة (المطلق)، (المطلق هو

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.40.

(٢) Wartofsky, M.: op. cit., p.192.

الهوية المطلقة، الذات ـ الموضوع المطلق). وهذه الهوية يمكن الوصول إليها ومعرفتها بطريق الحدس العقلي وحده. من هنا أهمل شللنغ المنهج وأخضع كل شيء للفكرة المطلقة، حتى بدت وكأنها تمتد لتشمل كل مجالات العلم. لكن إذا نظرنا عن قرب إلى هذا الامتداد فسوف نرى، كما يقول هيغل في «فينومنولوجيا الروح»، أنه «بالعكس من ذلك، الإعادة التي لا شكل لها لشيء واحد وحيد جرى تطبيقه من الخارج على مواد مختلفة، وحصل لهذا السبب على مظهر منفّر للتنوع diversité»[1]. فبينما وضع شللنغ هذه الهوية في صدارة الفلسفة، وضعها هيغل وبشكل صحيح، كما يقول فويرباخ، في النهاية، أي كحد تتجه نحوه المعرفة، كنتيجة العملية الديالكتيكية، إلا أن هيغل أخفق في ذلك، مثله مثل شللنغ، لأنه اعتبر هذا الحد ذاته، هذه الهوية، كتعبير عن حقيقة قصوى حول الوعي والوجود، معتبراً أنها موضوع الفلسفة، حقيقة الوجود ذاته، في حين أنها، إذا تفحصناها نقدياً، ليست سوى حقيقة شكلية.

باختصار، المطلق موجود، وفي هذا يتفق هيغل مع شللنغ. لكن ذلك لا يكفي. يجب أن نبرهن وجوده بالطريقة العلمية أي بالسيستام وليس بالحدس العقلي. لذلك لم يأخذ هيغل على شللنغ إلا نقص الشكل، حيث كان مطلقه «كالليل الذي تبدو فيه جميع الأبقار سوداء»[2]. ويعلّق جان هيبوليت J. Hyppolite، مترجم كتاب فينومنولوجيا الروح إلى الفرنسية، على ذلك بقوله: «إذا، تبقى فلسفة شللنغ، بالرغم من ادعاءاتها شكلية Formalisme. سيستام الهوية يعطي الوهم باستنباط الطبيعة والروح، ولكن هذا وهم، لأن نفس الصيغة، الهوية تحديداً، مطبقة من الخارج على مواد مختلفة تصبح «قدرات Puissances». ـ وحيث إنه كان قد أهمل السلبية الحقيقية، لم يستطع شللنغ إدراك المطلق إلا كهوة تختفي فيها كل الاختلافات»[3]. ولكن بالرغم من هذه الشكلية الرتيبة، يمكن القول إن شللنغ يضع pose المطلق، إذا استعملنا تعابير هيغل، ولكن بشكل غير عقلاني، في حين

(١) Hegel: «Phénomonologie...», p.15.

(٢) Ibid., p.16.

(٣) ملاحظة المترجم Ibid.

أن فيشته، معاصر شللنغ، يرى أن الوصول إلى المطلق مطلب لا يحقّق أبداً، هذا في الوقت الذي يلح فيشته على ضرورة المحتوى المحدد. من هنا يقول هيبوليت: «إن هيغل اقترح توحيد الفريقين من أجل بناء المطلق علمياً»[1]. لكن ذلك يستلزم أن تحل «الفكرة» Begriff محل الحدس العقلي Intuition intellectuelle عند شللنغ.

إن برهنة وجود المطلق تعني اكتشاف المطلق، وإذا كانت فلسفة هيغل قد حققت هذه المهمة فهذا يعني أنها فلسفة مطلقة. هذه الإطلاقية هي التي ستكون موضوع كتاب فويرباخ «مساهمة في نقد الفلسفة الهيغلية Contribution à la critique de la philosophie de Hegel، بانطلاقه من قول أحد الهيغليين: «فلسفة هيغل هي الحقيقة المطلقة لفكرة الفلسفة»[2]. وقد هدف فويرباخ من كتابه هذا تحقيق هدفين أساسيين:

١ـ إثبات أن فلسفة هيغل ليست فلسفة مطلقة، بل هي فلسفة جزئية وجدت في زمان محدد، على أساس معطيات محددة لا تستطيع تجاوزها، مثلها في ذلك مثل غيرها من الفلسفات. لذلك «لم يكن النقد أبداً تخليّاً عن منهج هيغل الديالكتيكي ولا رفضاً للمحتوى العيني لتحليل هيغل التطبيقي. لقد كان بشكل أساسي دحضاً لاطلاقية المقولات الهيغلية وللإدعاء العام بفلسفة «مطلقة». المحتوى الأساسي للبحث هو نقد مفصّل لهذه الإطلاقية في مفهوم هوية الذات والموضوع»[3].

٢ـ من هنا لم يكن منطق هيغل ميتافيزيقيا أو انطولوجيا، كما يدعي في رسالته إلى صديقه نيتهامر Niethammer التي ذكرناها أعلاه. إنه لم يكن كذلك إلا من حيث الشكل فقط، لكنه من حيث المحتوى لا يختلف بشيء عن المنطق الشكلي. إنه كما يرى فويرباخ وسيلة لايصال الأفكار إلى الآخرين وليس العقل في ذاته la raison en soi كما يدعي هيغل.

---

(١) ملاحظة المترجم Hegel: «Phénoménologie...», p.14.

(٢) Feuerbach: «Manifestes...», p.14.

(٣) Wartofsky, M.: op. cit., p.137.

وقبل أن نستعرض نقد فويرباخ لكل من هاتين الناحيتين لا بدّ من القاء الضوء على التناقض المستعصي الذي وضعه كانط بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود. وكيف حلّ هيغل هذا التناقض داحضاً خرافة «الشيء في ذاته» مفسحاً بذلك المجال «لاكتشاف المطلق».

الباب الأول

مهاجمة هيغل للفلسفة النقدية

سبق أن تحدثنا عن التأثير الكبير الذي مارسه كانط على هيغل الشاب. «ففكر هيغل كان ينمو تحت تأثير كانط ويتمرّس بالمسائل التي أثارها كانط»[١] كما يرى مترجم كتاب هيغل «حياة يسوع» إلى الفرنسية. بل أن «فيشته Fichte، شللنغ Schelling، شوبنهاور Schopenhauer وهيغل - كانوا جميعهم نتاج الفلسفة الكانطية وقد بُترت منها زائدتها الغير ضرورية، الشيء في ذاته»[٢].

والحق أن الدافع الأساسي للقطيعة مع كانط كان القول الكانطي بوجود «شيء في ذاته»، أي لا يمكن أن يكون لنا pour nous، أي لا يمكن أن يظهر، وبالتالي من المستحيل معرفته. وقد أدّى هذا القول برأي هيغل إلى نوع من اللاأدرية يشكّل حطّاً من قدر الفلسفة. فالفيلسوف يستطيع بفكره الثاقب معرفة المطلق، معرفة الشيء في ذاته، كما قال في خطبة افتتاح محاضراته في جامعة برلين. لكن، قبل أن نعرض كيف دحض هيغل فكرة الشيء في ذاته، سنعرض باختصار لما يقصده كانط بهذه الفكرة.

يوجد من جهة العالم الخارجي المطلوب معرفته ومن الجهة الأخرى الإنسان العارف. ووسائل المعرفة عند الإنسان هي الزمان والمكان والمقولات التي هي نتاج قبلي للذهن، أي أنها موجودة في أذهاننا سلفاً. يدرك الإنسان الأشياء في الزمان والمكان الموجودين في رأسه ويطبق عليها المقولات، الموجودة في رأسه هي الأخرى أيضاً. لكن في هذه الحالة يصبح الإدراك ذاتياً إذا صحّ التعبير، أي متعلّقاً بخصائص ذهن الإنسان الذي يدرك، وليس بخصائص الأشياء نفسها. وبالتالي تصبح معرفتنا عن الأشياء متعلّقة بخصائص فكرنا الذاتي. نرى الأشياء هكذا لأن ذهننا يدركها على هذا النحو، لكن ما هي الأشياء في الحقيقة، هذا ما

---

(١) هيغل: «حياة يسوع»، ص ٤٣.

(٢) Stace, W.: op. cit., p. 45.

لا يمكن أن نعرفه. لذلك نعرف ظواهر العالم، نعرف العالم كما يبدو لنا على أساس خصائص وسائل الإدراك عندنا. أما الشيء في ذاته، الذي هو علّة هذا الظاهر، فلا يمكن معرفته. والقول الهيغلي بأن الماهية هي التي تظهر، وبالتالي إذا عرفنا الظاهر نكون قد عرفنا الماهية، هذا القول لم يكن من الممكن أن يخطر ببال كانط، لأنه يرى أن معرفة الماهية هذه تتم عن طريق أدوات المعرفة لدينا، وبالتالي، لا يمكن الحصول على معرفة يقينية بحقائق الأشياء.

لكن هيغل يتساءل ألا يمكن أن يكون الخوف من عدم الوصول إلى معرفة المطلق هو الخطأ بعينه؟ وهذا الخوف من عدم المعرفة نفسه ألا يفترض مسبقاً قضايا عديدة كحقيقة؟ ألا يشكّل هذا الخوف من الخطأ خوفاً من الحقيقة؟ لكن هذا الخوف من معرفة الحقيقة يفترض، كما يقول هيغل، اختلافاً بيننا وبين هذه المعرفة، إنه يفترض «أن المطلق يوجد في جهة، ويفترض أن المعرفة بوجودها في جهة أخرى، لذاتها ومنفصلة عن المطلق، هي شيء ما حقيقي...».

«لسنا بحاجة لأن نشغل أنفسنا بهذه التمثّلات الغير نافعة، وبهذه الأشكال من الحديث عن المعرفة كوسيلة للاستحواذ على المطلق، أو كوسط ندرك من خلاله الحقيقة»[1]. فالمعرفة ليست وسيلة لبلوغ المطلق، إنها المطلق ذاته عند هيغل، تماماً، كما أن المضغ ليس وسيلة للأكل بل هو الأكل ذاته.

لا يوجد أي مبرر للقول بوجود شيء في ذاته لا يمكن معرفته. يوجد غير المعروف، ولكن لا يوجد شيء غير قابل للمعرفة، هناك الكثير من الأشياء المجهولة لنا، وهناك الكثير من الأشياء التي قد تبقى مجهولة أيضاً إلى الأبد، لأسباب مختلفة، ولكن لا توجد أشياء غير قابلة للمعرفة بمعنى أن هناك حواجز لا يمكن تخطّيها بين الذات العارفة والعالم المطلوب معرفته. مثل هذه الحواجز غير موجودة، وما نعرفه عن العالم يتطابق مع العالم الواقعي وليس شيئاً ذاتياً على الإطلاق كما يعتبر كانط، وهذه المعرفة تتطور باستمرار بطريقة ديالكتيكية. من هنا كان هجوم هيغل على فكرة «ما لا يمكن معرفته» لإظهار تناقضها الذاتي.

ماذا يعني القول بوجود شيء في ذاته؟ يعني تطبيق مقولة الوجود على «الشيء

---

(١) انظر: Hegel: «Phénoménologie...», p.66-67.

في ذاته». لكن تطبيق أية مقولة على الشيء يعني معرفة بهذا الشيء، إذ أن المعرفة ليست سوى تطبيق المقولات على الأشياء. لكن عندما نطبق مقولة الوجود على الشيء في ذاته يعني أن لدينا معرفة بما لا يمكن معرفته، وهذا تناقض. ثم ماذا يعني القول بأن «الشيء في ذاته» هو علّة الظاهر؟ ألا يعني تطبيق مقولة السببية على الشيء؟ هكذا نحوز معرفة إضافية عن ما لا يمكن معرفته، ولكن التناقض يكبر في نفس الوقت. بل أكثر من ذلك يقول ستايس:

«لا يزال هناك معقل واحد يمكن أن يلوذ به أنصار ما لا يمكن معرفته. يمكن أن يقال، إن حججنا تبرهن أنه من التناقض الذاتي الإدعاء بوجود ما لا يمكن معرفته. لكنها لا تبرهن أننا نستطيع إنكار وجوده. من التناقض الذاتي القول إننا نعرف أن ما لا يمكن معرفته موجوداً، لكنه ليس من التناقض الذاتي القول بأنه قد يوجد بالرغم من أننا لا نعرفه. هنا لا نطبق مقولة الوجود، إننا نقول فقط إننا لا نعرف إذا كانت تطبّق أم لا. قد لا يكون لدينا أدلّة قوية للإدعاء بوجود ما لا يمكن معرفته. لكن بالمقابل ليس لدينا أدّلة قوية لانكار وجوده. والجواب أنه لدينا أدلة كافية لإنكار وجوده، وهذا الموقف متناقض ذاتياً كالموقف السابق. لنفرض أن شيئاً لا يمكن معرفته موجود، عندها تطبّق عليه مقولة الوجود. سواء طبقناها نحن بالفعل أم لا. إنها ممكنة التطبيق، وإذا كانت واحدة من مقولاتنا العقلية تطبّق على ما لا يمكن معرفته فهذا يعني أنه يمكن معرفته إلى الحد الذي يمكن فيه تطبيق هذه المقولة. هكذا يكون لدينا نفس التناقض كما في السابق»[1].

وفوق ذلك المعرفة صحيحة في حدود الظاهر. لكن معرفة حدود الظاهر ذاتها تستدعي معرفة ما بعد هذا الظاهر وإلا لا نستطيع تحديده. وإذا كان الشيء في ذاته هو الذي يمكث فيما بعد حدود الظاهر، فمعرفتنا بالظاهر تفترض سلفاً معرفة الشيء في ذاته. لذلك كي يكون من الممكن وجود ما لا يمكن معرفته يجب ألا نعرف حتى أنه من المستحيل معرفته، يجب ألا نعرف حتى جهلنا به وإلا وقعنا بالتناقض.

---

(١) .Stace, W.: op. cit., p. 48-49

من هنا: «لا شيء في الكون إلا ويستطيع العقل البشري أن يعرفه: سواء أكان اللامتناهي أو المطلق أو الشيء في ذاته. ومن ثم تصبح الأقوال الشائعة التي تقول إن العقل البشري محدود ومتناه وهو لا يستطيع أن يعرف اللامتناهي محض خرافة»[1].

---

(١) Stace, W.: op. cit., p. 49.

الفصل الأول

إنكار «الشيء في ذاته»: اعتراف بـمبدأ هوية الفكر والوجود

لقد كانت فكرة كانط عن «الشيء في ذاته» فكرة متناقضة ذاتياً. كان كانط يعتقد أنه لا بدّ أن يكون هناك مصدر خارجي لاحساساتنا، هو علّة هذه الاحساسات، من جهة، لكن في الوقت نفسه، من جهة أخرى، لا يمكن أن يكون هذا المصدر الخارجي علّة لاحساساتنا لأن العليّة مقولة من مقولات الذهن تطبّق على الظاهر، على ما يظهر لنا، ولا يمكن أن يكون هذا الظاهر هو نفسه علّة.

وخلاصة الفكرة الكانطية عن «الشيء في ذاته» هي أن أفكارنا عن الشيء تختلف عنه كما هو في ذاته، إنها ناتجة عن تطبيق المقولات الخاصة بنا على الشيء، بمعنى أن أفكارنا تقولب الإحساسات التي تردها من الأشياء حسب تركيبها الخاص، فيصبح إدراكنا للأشياء متوقفاً على خصائص وسائل الإدراك عندنا، مما يعني عدم إدراكها على حقيقتها. ما أراه أمامي هو طاولة، لكنه فقط طاولة بحسب ما أراه أنا، أما ما هو في الحقيقة فلا أستطيع أن أعرف، ولن تستطيع البشرية، ولا أية كائنات تفكّر بطريقتنا، بلوغ هذه المعرفة في يوم من الأيام. هكذا ستبقى الذات العارفة تقابل موضوعها إلى الأبد.

وقد وجدت فكرة كانط عن الشيء في ذاته دعماً لها في الثنائية التي كانت

تميّز الفلسفة المثالية قبل هيغل. يقول ستايس:

«كل من أفلاطون وأرسطو نظر إلى المادة كشيء حقيقي، بالرغم من أنهما وصفاها باللاوجود not-being. من هنا ظهرت الثنائية الأساسية في فلسفتهما. المادة ليست شيئاً أنتجه الكلي. إنها موجودة منذ البداية، الكلي يقولبها في أشكال ويصنع منها «أشياء». لذلك يكون كل من المادة والكلي أحوال أولية لا يمكن ردّ الواحد منهما إلى الآخر. هذه ثنائية Dualism واضحة. وقد رأى هيغل أن هذا الحامل للأشياء هو محض تجريد، وعدم فارغ. وبناء على ذلك استبعده من سيستامه». وقد جاء استبعاد هيغل لهذا الحامل نتيجة إصراره على تخطّي الثنائية، هذا الإصرار الناتج عن «رغبته الحارة في مصالحة سائر التناقضات»، علماً أن فويرباخ يرى في هذه المصالحة مجرّد نظرة أحادية الجانب «تعرّي الوجود لصالح الفكر».

وبالعودة إلى فكرة «الشيء في ذاته» المتناقضة ذاتياً، نرى أنه ليس هناك شيء لا يمكن للعقل أن يعرفه «لأن الموضوع عندئذ سيكون كله الموضوع على نحو ما نعرفه ونحن لا نعرفه إلا على أنه مجموعة من الكليات»[1].

فالفلسفة الكلية ترى أن «الأشياء» تتألف من كليات فقط، ولا يوجد أي شيء آخر وراء هذه الكليات. لكن الكليات، كما أظهرنا في القسم الأول، لا توجد وجوداً فعلياً، وإنما وجودها فكري فقط. وبهذا المعنى هي تصورات. إننا لا نعرف عن الأشياء سوى التصوّرات التي تتألف منها والتي تنطبق عليها. وبالتالي، «الشيء» ليس سوى مجموعة من التصورات. فإذا سلّمنا بأن الشيء يوجد خارجنا تكون هذه التصورات أو الكليات تصورات موضوعية موجودة خارجنا، وإن كان لا يمكن لكل واحد من هذه الكليات أن ينوجد بشكل مستقل. فهذا الحجر، مثلاً، مؤلف من البياض والصلابة والاستدارة. لكن البياض والصلابة والاستدارة هي كليات لا توجد وجوداً فعلياً، فالكلي هو الحقيقي والحقيقي لا يوجد وجوداً فعلياً، أي بعكس الحجر الذي يوجد وجوداً فعلياً ولهذا السبب هو غير حقيقي. ولكن إذا جرّدنا الحجر من الكليات التي يتألف منها لن يعود هناك حجر. فهذا الحجر

(١) Stace, W.: op. cit., p. 73.

يقع خارجاً عنّا وهذا هو الانفصال بين المعرفة والوجود، لكنه ليس خارج الفكر، أي أنه ليس ما لا يمكن معرفته، لأنه عبارة عن كليات، وهذا هو التوحيد بين المعرفة والوجود. فإذا كان الشيء، ومعرفتنا عنه بصفته موضوعاً لنا، مجموعة من الكليات لن يعود الشيء في هذه الحالة شيئاً في ذاته.

والواقع أن التوحيد بين المعرفة والوجود هو المبدأ الأساسي في المثالية، لكننا نجد أن هيغل يجعله عن وعي جزءاً من فلسفته، وذلك انطلاقاً من تجاوزه «الانفصال المطلق» بين الأشياء والأفكار في فلسفة كانط.

كان كانط قد افترض أن صور المعرفة، أي الزمان والمكان والمقولات هي نتاج للذهن، في حين افترض أن العامل المعطى من المعرفة، أي الإحساس، أو المادة، أو مهما كانت التسمية، يرجع إلى مصدر خارجي، فوقع التناقض الذي أدّى إلى فكرة «الشيء في ذاته» الذي لا يمكن معرفته. وإذ انطلق هيغل من فكرة كانط عن وجود أفكار سابقة على التجربة (أو على العالم بلغة هيغل)، هي المقولات، فقد حلّ هذا التناقض بأن اعتبر أن هذا «العامل المعطى» هو أيضاً لا يمكن أن يكون ناشئاً من مصدر خارجي. وفي هذه الحالة، يقول ستايس: «لا بدّ أن يكون، شأنه شأن الصور القبلية، نتاجاً للذهن. لكن إذا كان كل من المادة والصورة نتاجاً للذهن، فهذا يعني أن موضوع المعرفة وكل موضوع والكون كله نتاج للذهن. وهذا يقود إلى مثالية مطلقة»[1].

من هنا، إنكار «الشيء في ذاته»، هو، في الوقت نفسه، اعتراف بمبدأ هوية الفكر والوجود. بل إن القول بأن المعرفة والوجود في هوية واحدة أو القول بأنه ليس هناك شيء في ذاته، يصبحان شيئاً واحداً، أو كما يقول ستايس: «إنكار خرافة الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته، هو في الوقت ذاته إثبات لمبدأ هوية المعرفة والوجود. الوجود يعني الوجود من أجل الوعي. ولا يوجد أي وجود آخر غير الوجود من أجل الوعي، الموضوع لا يكون موضوعاً إلا إذا كان على علاقة بذات. الكون ليس شيئاً آخر غير مضمون الوعي»[2].

---

(١) .Stace, W.: op. cit., p. 45

(٢) .Ibid, p. 73

لكن قد يعترض معترض ويقول، صحيح أن الشيء كناية عن مجموعة من التصورات ومعرفتنا عنه هي كذلك مجموعة من التصورات، ولكن من المستحيل إثبات أن التصورات التي بحوزتنا عن الشيء هي نفسها التصورات التي يتكوّن منها الشيء. والواقع إن هذا الاعتراض ليس سوى تكرار لنظرية الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته، هذه النظرية المتناقضة ذاتياً، كما رأينا، والتي لم تصمد للنقد. فالموضوع الموجود خارجاً عني، ليس شيئاً في ذاته خارجاً عني، حتى تنطبق عليه الكليات، لكنه هو هذه الكليات عينها. «فلو كان الموضوع شيئاً مختلفاً عمّا يجعل منه الفكر، عندها يكون الذات والموضوع، المعرفة والوجود، حقيقتين متعارضتين بشكل لا حدّ له، تواجه الواحدة منهما الأخرى، يفصل بين الواحدة والأخرى هوّة لا يمكن عبورها... فالوجود يعني الوجود من أجل الوعي، وليس هناك وجود آخر غير الوجود من أجل الوعي. الموضوع لا يكون موضوعاً إلا إذا كان على علاقة بذات» كما يقول ستايس.

لقد ركّز «الفهم» على الاختلافات، إذ، بالنسبة إليه، المختلف مختف والمتّحد متّحد، فكانت النتيجة الانفصال المطلق بين المعرفة والوجود، هذا الانفصال الذي أنتج فكرة «الشيء في ذاته» الذي لا يمكن معرفته. أما بالنسبة للعقل، الذي ينطلق هيغل منه، فالمبدأ الأساسي هو «هوية الأضداد». المعرفة والوجود أو الذات والموضوع مختلفان حتماً. فالموضوع يواجه الذات بوصفه الآخر لهذه الذات، أي بوصفه اللاذات، ولكن هذا الاختلاف لا يمنع أن يكون الذات والموضوع في وحدة. فالانفصال بين الذات والموضوع ليس مطلقاً، لأن الموضوع يدخل في نطاق الذات. «ويعبر هيغل عن هذا الأمر نفسه أحياناً بالقول إن الفكر يتخطى الهوة بين ذاته وموضوعه ـ أو أن الانفصال بين الفكر والشيء هو انفصال داخل الفكر ذاته. فإذا كان بإمكان الشيء الانفصال الكلي عن وحدة الفكر، فسوف يتحوّل إلى شيء في ذاته لا يمكن معرفته. وهذا مستحيل»[1].

(١) Stace, W.: op. cit., p.72-73.

الفصل الثاني

وضع حد لـ «الطلاق» بين الذات والموضوع

«الشيء في ذاته»، الحقيقة النهائية، المطلق، من المستحيل معرفته فيما يرى كانط، وبالتالي، ما على الفلسفة إلا «أن تخفف من ادعاءاتها. عليها أن تحذر البدء من أي شيء آخر غير الوجود المباشر في الزمان والمكان. عليها أن تكفّ عن محاولة معرفة الواقع، عن النفاذ إلى ما وراء الظواهر»[1]. لكن هذا يشكّل حطّاً من قدر الفلسفة التي بإمكانها أن تعرف كل شيء برأي هيغل، والتي أصبح المطلق في متناول يدها.

لقد كان هيغل يتطوّر تحت تأثير كانط، لكنه لم يرضَ ولم يأخذ بفكرة كانط عن استحالة معرفة «الشيء في ذاته»، معرفة المطلق. لإثبات العكس كان على هيغل، بالدرجة الأولى، القطع النهائي مع الفصل المطلق الكانطي بين الذات والموضوع. وقد «كان ديكارت هو المصدر الأصلي لهذه الفكرة التي سيطرت على الفلسفة الحديثة حتى بلغت ذروتها عند كانط، الذي لم تكن فلسفته سوى قياس خَلْف reductio ad absurdum لها»[2]. لكن إذا كانت هناك هوّة لا يمكن

---

(١) Stace, W.: op. cit., p. 43.

(٢) Ibid., p.76.

عبورها بين الذات والموضوع، يكون كانط على حق بأن معرفة المطلق مستحيلة.

يرى هيغل أنه لا يوجد سوى عقل واحد فينا وفي العالم. ولهذا السبب بالضبط عندنا القدرة على تفسير العالم، على معرفة المطلق. فالعقل، كما يقول ستايس «بمعنى العمليات الذهنية الذاتية، متميّز يقيناً عن العقل بمعنى المطلق الموضوعي، لأن الأول هو العقل بوصفه ذاتياً، أعني منظوراً إليه من زاوية المعرفة. والثاني هو العقل بوصفه موضوعاً، اعني منظوراً إليه من زاوية الوجود، لكن المعرفة والوجود متّحدان مع اختلافهما، وعلى ذلك فإن العقل الذاتي متّحد مع العقل الموضوعي الموجود في العالم. فعقلنا هو العقل المطلق...»[1].

لقد افترض كانط أن المقولات، التي نعرف الواقع بواسطتها، هي تصوّرات خالصة قبلية، في حين أن العامل المعطى من المعرفة (الإحساس أو المادة) يرد إلينا من مصدر خارجي، فوقع في تناقض الشيء في ذاته. لكن العامل المعطى ليس مصدره خارجياً. لماذا لا يكون هذا المعطى نفسه نتاجاً للذهن كما يقول هيغل؟ ولقد حلّ هيغل هذه المسألة عن طريق التمييز بين الكليات الحسّية والكليات الخالصة، المقولات، التي تشكّل الشروط المنطقية للأولى، أي أنه انطلق من كانط تحديداً، ولكن بعد أن تخلّى عن فكرة الشيء في ذاته. فجميع الكليات، «لها وجود موضوعي، لكن المقولات وحدها هي التي لها وجود موضوعي مستقل، في حين أن الكليات الحسّية لها وجود موضوعي يعتمد على غيره، لأن المقولات هي الشروط المنطقية لكل تجربة، ولكل وعي، ومن ثم فهي الشروط المنطقية لأي جانب من الوعي يتألف من الكليات الحسيّة. ومعنى ذلك أن المقولات تأتي أولاً في التسلسل المنطقي، وهو يعني أيضاً أنه لا بدّ أن يكون من الممكن استنباط الكليات الحسّية من المقولات، بحيث تكون الأولى نتائج للثانية»[2].
وهذا ما فعله هيغل متخطّياً بذلك الكانطية ومؤسساً عقل العالم. يقول ستايس:

«لم يمضِ وقت طويل على صرخة كانط للفلسفة» حذار أن تتقدمى «حتى شرعت الفلسفة بتنظيم موكبها الذي هو أشبه بموكب النصر، تتقدمهم الجوقة وهي تعزف، إن صحّ التعبير، وورائها ترفرف الأعلام، سائرة إلى الأمام بخطى

(١) Stace, W.: op. cit., p. 103.

(٢) Ibid., p.71.

المنتصر إلى المعركة الفاصلة، واثقة من قدرتها على بلوغ العلم الكلي بضربة واحدة، متقدمة لاحتلال قلعة الحقيقة ذاتها. ومن الغرابة بمكان أن يحدث ذلك كله بنفس الأسلحة التي أعدّها كانط نفسه. فقد تقدّمت الفلسفة إلى الأمام تحت لواء الكانطية، حتى أن فلسفة كانط ذاتها، التي اعتبرت أعظم كشف على مرّ العصور، هي التي كان عليها إتمام هذا النصر الختامي»[1].

كل المسألة تتمحور حول معرفة المطلق. لكن المطلق ذات Sujet برأي هيغل، كما أصبح واضحاً. ومعرفة المطلق، بالتالي، ليست سوى معرفة هذه الذات لذاتها. فالنتيجة الحتمية للسيرورة الديالكتيكية للفكرة المطلقة (المطلق) هي وعي الذات، بل أن أية لحظة في هذه السيرورة كانت داخلة ضمن إطار تحقيق هذا الهدف. «يجب أن تعبّر القضية عمّا هو الحقيقي، ولكن بشكل أساسي، الحقيقي هو ذات، وبصفته هكذا هو فقط الحركة الديالكتيكية، هذه المسيرة تولد هي نفسها مجرى عمليتها وتعود إلى ذاتها»[2]. هكذا، وعي الذات نابع من داخل الذات، ويتم بواسطة تحولات الذات نفسها، لهذا السبب لا يمكن أن يكون مشكوكاً فيه، أي لا بدّ أن يحصل، وبالتالي، لا بدّ من وضع حدّ لاغتراب الذات عن ذاتها، وهذا ما يسمّيه هيغل في الفقرة المقتبسة أعلاه «مجرى السيرورة الديالكتيكية». لكن عودة الذات إلى ذاتها، يعني أن الذات أصبحت موضوعاً لذاتها، ولم يعد هناك مجال للفصل بين الذات والموضوع. لكن، من أجل هذه العودة، كان لا بدّ من تخطّي «الفهم»، الذي يرى الاختلافات بين الأشياء دون أن يرى الوحدة وراء هذه الاختلافات، وللوصول إلى ذلك، لا بدّ من الارتقاء إلى مستوى العقل الذي مبدؤه «وحدة الأضداد». فالديالكتيك وحده يوصل إلى معرفة الواقع الحقيقي بما يتناسب مع هذا الواقع، أي بشكل واقعي حقيقة. يقول هيغل: «إذا كان تصوّر الله كجوهر وحيد أغاظ العصر الذي فيه جرى التعبير عن هذا التحديد [سبينوزا]، فسبب ذلك يعود في جزء منه إلى اليقين الغريزي بأن وعي الذات، في هذا التصوّر، قد ابتُلع بدلاً من الحفاظ عليه؛ ولكن، من جهة أخرى، فإن الموقف المضاد الذي يتمسّك بشدة بالفكر كفكر، بالكلية Universalité

(١) Stace, W.: op. cit., p. 43.

(٢) Hegel: «Phénoménologie...», p.56.

بحد ذاتها [كانط]، هو أيضاً نفس هذه البساطة أو الجوهرية الساكنة واللاامتمايزة؛ وإذا، من جهة ثالثة، وحّد الفكر وجود الجوهر مع ذاته [شللنغ] وأدرك المباشرة أو الحدس كفكر، عندها يصبح الأمر معرفة ما إذا لم يقع هذا الحدس العقلي في البساطة الساكنة، وإذا لم يعرض الواقع الحقيقي بشكل غير واقعي حقيقة»[1].

هكذا، المطلق حركة تنشر ذاتها، ونتيجة هذه الحركة ستكون حتماً وعي الذات، وكل التمايزات التي جرت وتجري في الكون، لم تكن إلا تمايزات داخل الفكر ذاته، الفكر الذي تغرّب من أجل وعي الذات هذا. لذلك أي نظرة ساكنة إلى المطلق، أو النظر إليه على أنه يبقى بلا تمايز داخل ذاته، لا يمكن أن تكون صحيحة. فالمطلق هو هذه الحركة ذاتها التي لم تتوقف إلا لحظة معرفة ذاتها في شخص هيغل.

---

(١) Hegel: «Phénoménologie...», p.17.

الباب الثاني

«السيستام الهيغلي هو الاغتراب الذاتي الـمطلق للعقل»

الفصل الأول

«الفكرة المطلقة»، كماهية للوجود، ليست سوى الشكل العقلي للدين

بالرغم من عداء المنهج الهيغلي واستبعاده لكل ما هو مطلق، يبقى المطلق الموضوع الوحيد للفلسفة. وقد عبّر والتر ستايس W. Stace عن موقف هيغل هذا أحسن تعبير عندما قال إن النظر إلى العقل البشري على أنه لا يستطيع أن يعرف المطلق هو «محض خرافة». فـ «لا شيء في الكون إلاّ ويستطيع العقل البشري أن يعرفه: سواء أكان اللامتناهي أو المطلق أو الشيء في ذاته. ومن ثم تصبح الأقوال الشائعة التي تقول إن العقل البشري محدود ومتناه وهو لا يستطيع أن يعرف اللامتناهي محض خرافة».

ومعرفة المطلق ليست معرفة من الخارج بل هي نابعة من داخل ذاته، أي، إذا بسّطنا تعابير لودفيغ فويرباخ، يمكن القول إن وعي الذات هو «محمول للمطلق». فالمطلق، كما ذكرنا في الفصل السابق ونعيد تأكيده هنا، هو «حركة تنشر ذاتها، ونتيجة هذه الحركة ستكون حتماً وعي الذات، وكل التمايزات التي جرت وتجري في الكون لم تكن إلا تمايزات داخل الفكر ذاته، الفكر الذي تغرّب من أجل وعي الذات هذا، لذلك أي نظرة ساكنة إلى المطلق، أو النظر إليه على أنه يبقى بلا تمايز داخل ذاته لا يمكن أن تكون صحيحة. فالمطلق هو هذه الحركة ذاتها التي لم تتوقف إلا لحظة معرفة ذاتها في شخص هيغل». لكن وعي الذات هذا ليس سوى وعي جزئي ومحدود ونسبي، كما سيظهر معنا في هذا الباب الذي

سيركّز على كتاب فويرباخ «مساهمة في نقد الفلسفة الهيغلية» بهدف إظهار كيفية دحض فويرباخ لادعاء هيغل بأن فلسفته هي فلسفة مطلقة.

يبدأ «النقد» بمهاجمة «الفلسفة المطلقة» مع وصف تهكّمي للهيغلية. فلنحاول تتبع الخطوات التي قطعها فويرباخ في نقده هذا والتي استطاع، من خلالها، إنزال هيغل، آخر ممثل للمثالية الألمانية، عن عرش الفلسفة.

لكن، قبل البدء بعرض «النقد»، لا بدّ من الإشارة إلى أن فويرباخ بدأ حياته الفلسفية هيغلياً متحمّساً، وهذا ما يظهر بوضوح من عنوان رسالته التي قدمها إلى أستاذه هيغل: «العقل الواحد الكلي اللامتناهي» ومن الخطاب الذي قدم به الرسالة، والذي أشرنا له في المقدمة.

لكن سرعان ما اكتشف فويرباخ أن هذا «العقل الواحد، الكلي، اللامتناهي» ليس سوى الشكل التجريدي العقلي للدين، فكانت القطيعة مع هيغل التي تم التعبير عنها بشكل واضح في كتابه «النقد» سنة ١٨٣٩ والذي نحن بصدد دراسته.

يبدأ فويرباخ كتابه بالهجوم على الفلسفة النظرية الألمانية، قاصداً بالتحديد فلسفة هيغل، حيث يقول منذ الصفحة الأولى: «عندما أقول: الفلسفة النظرية الألمانية، فإني أعني صراحة الفلسفة المسيطرة حالياً: فلسفة هيغل». لأنه بالرغم من انتشار فلسفة شللنغ في ذلك الوقت فإن هذه الأخيرة، يضيف فويرباخ، «كانت في الواقع نبتة دخيلة ـ الهوية الشرقية القديمة في أرض المانية»[1]. ومن هذا المنطلق الشرقي «الدخيل»، إذا صحّ التعبير، بلعت فلسفة شللنغ كل الاختلافات ضمن هوية مطلقة، في حين أكد هيغل، على الاختلاف إلى حدّ بعيد، في مواجهة هوية شللنغ. فـ «العنصر المميز لهيغل هو عنصر الاختلاف»[2]. وسوف نرى أن هذا التشديد، من قبل فويرباخ، على تركيز هيغل على الاختلاف، هو الخطوة الأولى في خطة فويرباخ «الهجومية»، لإثبات أن فلسفة هيغل ليست فلسفة مطلقة. من هنا يربط فويرباخ بين تشديد هيغل على الاختلافات وبين الفكر المنطقي التجريدي، واصفاً،

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.11.

(٢) Ibid.

وبطريقة تهكّمية، الروح الهيغلية بأنها «روح منطقية، محددة، روح أجرؤ على القول إنها حشرياتية entomologique». ويضيف أن «هذه الروح تكشف عن نفسها بوجه خاص في ادراكها ومعالجتها للتاريخ. ما يثبته ويعرضه هيغل، هي فقط الاختلافات الأكثر بروزاً بين الأديان، الفلسفات، العصور والشعوب المختلفة، وفقط في تتال متصاعد؛ المشترك، المتساوي، المطابق استُبعدت إلى الخلف كلياً»[١].

هنا نلاحظ دخول فويرباخ في قلب المسألة التي نحن بصددها، مسألة اطلاقية الفلسفة الهيغلية، فكما أنه ـ بالنسبة لهيغل ـ كل ما جرى في الكون منذ أن دار دولاب الزمان جرى في تتال متصاعد من أجل وعي ذات الفكرة لذاتها في شخص هيغل؛ كذلك، على الصعد الجزئية، كل ما جرى، لم يجر إلا بتتال تصاعدي فقط من أجل تحقيق الغاية الجزئية المعينة. وفي هذا تأكيد لما كنّا قد ذكرناه في القسم الأول عن النظرة التطورية الغائية التي أخذ بها كل من هيغل وأرسطو. فكل ما يجري في الكون يجري لغاية، ولغاية منطقية بالتحديد، ولهذا السبب الأخير بالضبط، وبما أن الغاية منطقية وستتحقق بالضرورة المنطقية، فإن تحقيقها لايحتاج إلا إلى الوقت الكافي لمرورها في المراحل الضرورية من أجل انضاجها إذا صحّ التعبير.

لذلك، فإن «روح هيغل المنطقية» لم تكن بحاجة إلا لنظرة زمانية في معالجتها لمختلف المسائل. وبهذا المعنى تصبح كل هذه المراحل مجرّد لحظات لا معنى ولا قيمة لها في ذاتها، بل مجرّد وسائل من أجل تحقيق الغاية، أي الوصول إلى اللحظة الأخيرة. من هنا يتّضح قول فويرباخ: «وحده يشكّل صورة حدسه ومنهجه ذاته الزمان الذي يباعد، وليس معه، وفي نفس الوقت، المكان الذي يتسامح qui tolère. إن سيستامه لا يعرف سوى التتالي والخضوع، إنه يجهل كل تعاون وتعايش»[٢].

إلا أن النظر إلى لحظة التطور الأخيرة بهذا الشكل، أي على أنها نهاية التطور، يؤكد الفكرة المسبقة عند هيغل عن وجود المطلق. فاللحظة الأخيرة تشمل كل اللحظات السابقة عليها، كما هو الحال في كل معرفة مثلاً. فمعارفنا الفيزيائية في

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.12.

(٢) Ibid., p.12.

مرحلة معينة تشتمل على كل المعارف السابقة في مجال الفيزياء، ومنها سينطلق الناس للوصول إلى معرفة أعلى وأشمل، ولا يمكن اعتبار أي نقطة في خط المعرفة الفيزيائية هذا مطلقة. لذلك يضيف فويرباخ: «بدون شك لحظة التطور الأخيرة هي دائماً الشمولية la totalité التي تكامل في ذاتها اللحظات الأخرى. ولكن بما أنها تشكّل هي نفسها وجوداً زمنياً محدّداً، وتتخذ لهذا السبب صفة الجزئية، فإنها لا تستطيع أن تكامل في ذاتها الوجودات الأخرى دون أن تفرغها من الدم الذي يشكّل حياة الوجودات المستقلّة، ودون أن تعرّيها هكذا، من المعنى الذي لا تحوزه إلا في حريتها المطلقة. يفخر المنهج الهيغلي أنه يتبع مجرى الطبيعة ذاته. بدون شك، إنه يقلّد الطبيعة، لكن النسخة تفتقر إلى حيوية الأصل». ويعلّق فارتوفسكي على قول فويرباخ هذا قائلاً: «النقطة الأساسية لهذا النقد للطريقة «الحصرية» للزمانية، هي في أن الهيغلية تعطي «الحقيقة» فقط للحظة الأخيرة الأكثر معاصرة للتطوّر، لأن كل المراحل الأدنى تفيد فقط كلحظات لتحقيق الغاية المنطقية teleologically»[1].

إذاً، ليس منهج هيغل التطوري، بشكل عام، هو موضوع نقد فويرباخ، بل الشكل الزماني الأحادي الجانب لهذا المنهج. لقد جعلت الطبيعة من الإنسان سيداً على الحيوانات، ولكن هذا لا يعني أنه ليس للحيوانات استقلاليتها ومعناها خارج الغايات الإنسانية. وهذا، برأي فويرباخ، اتجاه استبدادي لفلسفة تفقد النظر عن وجود التعايش الضروري لكل المراحل. فالطبيعة مثلاً أعطت الإنسان «ليس فقط اليدين لترويض الحيوانات، وإنما أعطته أيضاً عينين وأذنين للإعجاب بها»، وهذا ليس من الممكن أن يكون لو لم يكن للحيوانات حريتها واستقلاليتها. فالطبيعة «تضيف دائماً إلى الميل الاستبدادي للزمان ليبرالية المكان»[2].

لذلك لا يمكن أخذ لحظات التطوّر هذه من منطلق تاريخي احادي الجانب، بل لا بدّ من أخذها كلحظات، ولكن ضمن الشمولية العامة للطبيعة، وليس كلحظات جزئية أو فردية. أي لا بدّ من أخذ الزمان والمكان اللذين تتطور فيهما هذه «اللحظات»، وعندها سنرى ليس فقط تأثير الزمان بل أيضاً، وفي نفس الوقت،

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.174.

(٢) Feuerbach: «Manifestes...», p.13.

دور المكان الذي يتم فيه تطوّر هذه «اللحظات»، والذي يجري فيه تعايشها مع بعضها البعض وتأثيرها الواحدة في الأخرى. يقول فويرباخ: «لذلك فإن لحظات التطوّر في الطبيعة لا تحوز مطلقاً معنى تاريخياً حصرياً. إنها طبعاً لحظات، لكنها لحظات من الشمولية المتزامنة للطبيعة، وليست لحظات من شمولية جزئية، فردية، ليست هي نفسها بدورها، سوى لحظات من الكون، أي من شمولية الطبيعة»[1].

هكذا يضع فويرباخ نظرته الطبيعية المكانية ـ الزمانية في مواجهة نظرة هيغل التاريخية للتطوّر، حيث أن لحظات التطوّر، كوجودات مستقلّة، ليس لها سوى معنى تاريخي ولا تعيش إلا في حالة ظلال في درجة المطلق، إنها مجرّد أدوات لبلوغ المطلق.

هكذا، مثلاً، انطلاقاً من هذه النظرة التاريخية، حدّد هيغل الدين المسيحي على أنه الدين المطلق، وذلك بتأكيده على الاختلافات بين الدين المسيحي والأديان الأخرى، «مهملاً كلياً العنصر المشترك، المطلق الوحيد الذي يشكّل أساس كل الأديان المختلفة: طبيعة الدين»[2]. ففي الصراع بين الأديان، كل دين يدّعي أنه دين مطلق وأنه وحده يحوز الحقيقة الكاملة والنهائية، وفي هذا تكمن طبيعة الدين، هذا هو العنصر المشترك بين الأديان والذي يجعل من الدين ديناً. فلو أخذ هيغل هذا العنصر الذي يوحّد ـ وليس فقط ما يفرّق ـ لوجد أن جميع الأديان مطلقة من منطلقها كأديان.

«والأمر نفسه يجري في مجال الفلسفة، الفلسفة الهيغلية (أقوال الهيغلية بالذات) [ويقصد فويرباخ من وصفها بالهيغلية أنها مرتبطة باسم معين جاء في زمان ومكان معينين] هي إذاً، بغض النظر عن محتواها (لا نقول الآن أي شيء عن خصائص هذا المحتوى) فلسفة محددة، جزئية، موجودة تجريبياً. فإذا لم يكن المعلّم نفسه، ولكن على كل حال، وبكل مثابرة، وبالاتفاق مع نظرية المعلّم، فإن تلامذته، على الأقل تلامذته الارثوذكسيين، حدّدوها وعبّروا عنها كالفلسفة المطلقة، أي ليست أقل من الفلسفة في ذاتها en soi. هكذا، حاول منذ زمن ليس بالبعيد أحد الهيغليين، وهو فضلاً عن ذلك ذو عقل ثاقب، أن يبرهن طبقاً للأصول

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.13.

(٢) Ibid., p.14.

الواجبة وعلى طريقته، جذرياً، أن فلسفة هيغل هي «الحقيقة المطلقة لفكرة الفلسفة»[1].

لكن، أن تكون فلسفة هيغل «الحقيقة المطلقة لفكرة الفلسفة»، أي أن تكون فلسفة مطلقة، فهذا يفترض مسبقاً، كما يرى فويرباخ، أن هناك فلسفة مطلقة وأن اكتشافها لا يحتاج إلا إلى وجود المنقذ الذي سيظهر حتماً. فإذا لم أكن أعتقد سلفاً بأن منقذاً سوف يظهر أو يجب أو يمكن أن يظهر فجميع الأدلة التي تشير إلى أن هذا الشخص عينه هوالمنقذ لا يكون لها أية قيمة. لكن افتراض المطلق الذي سيجد منقذه حتماً لم يكن ليرد لو لم يغفل الكاتب عن طرح السؤال التالي: «هل من الممكن إذاً فقط أن يتحقق النوع بشكل مطلق في فرد واحد، الفن في فنان واحد، الفلسفة في فيلسوف واحد؟ لكن هذا السؤال هو السؤال الرئيسي...». ويضيف فويرباخ: «هذه الفرضية بالضبط هي التي تناقض العقل. «جماعياً فقط يعرف الناس الطبيعة» يقول غوته Gothe، «جماعياً فقط يعيش الناس الإنساني». كم هي عميقة هذه الكلمات، بل أفضل من ذلك أيضاً، كم هي صحيحة!»[2]. فالعقل لا يعرف شيئاً عن تجسّد حقيقي ومطلق للنوع في فرد محدد. مسيرة النوع المستمرة إلى ما لا نهاية، إلى الأبد، وحدها مطلقة، لكن الأفراد المحدودين بالزمان والمكان يخضعون لقوانين الزمان والمكان. أما المطلق الموجود خارج حدود الزمان والمكان فلن يكون في متناول الأفراد المحدودين. من هنا فإن تجسيد النوع الإنساني في فرد واحد، كما يقول فويرباخ، سيكون معجزة مطلقة، سيكون نهاية العالم[3]؛ وذلك ليس فقط لأنه لا يمكن أن يوجد عالم خارج الزمان والمكان، بل أن فويرباخ يجد سنداً لذلك في الاعتقاد بالتجسد عند المسيحيين الأوائل. المسيحيون الأوائل والمبشّرون لم يقولوا بتجسّد الألوهية مرّة إلا وقالوا بالنهاية القادمة للعالم، فالقول بتجسّد الألوهية في زمان ومكان محددين يتضمن، في ذاته، الغاء الزمان والمكان، وبالتالي توقف التاريخ. فالتجسّد والتاريخ لا يتطابقان بالمطلق. و «لكن إذا، بالرغم من ذلك تابع التاريخ مجراه كما في

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.14.

(٢) Ibid., p. 14-15.

(٣) انظر: Ibid., p.15.

السابق، عندها تكون نظرية التجسّد قد رفضت من قبل التاريخ نفسه بالوقائع»[1]. وهذا ينطبق على مختلف العلوم والفنون، ومن بينها فلسفة هيغل. فإذا كانت هذه الأخيرة «الحقيقة المطلقة لفكرة الفلسفة»، فإن توقّف العقل في الفلسفة الهيغلية يجب أن يجرّ معه، وبالضرورة، توقف الزمن، لأن المطلق لا يخضع لقوانين الزمان والمكان. وإلا في الحالة المعاكسة، أي «إذا تابع الزمان مجراه الحزين كما في السابق»، يقول فويرباخ موضحاً، فإن «الفلسفة الهيغلية تفقد حتماً محمول الإطلاقية»[2]. ولما كان هذا الزمان لا يزال يتابع «مجراه الحزين» فهذا يعني أن فرضية فويرباخ، بأن فلسفة هيغل ليست فلسفة مطلقة، قد أصبحت مبرهنة، وبالتالي لا بدّ من استبعاد هذه الفلسفة من صف «الواقع المطلق للفكرة» لتأخذ مكانها المتواضع في صف الواقع «المحدد والجزئي».

وفي هذه الحالة، فإن النظرة الغائية، التي تعتبر كل السيستامات السابقة مجرّد لحظات على طريق اكتشاف المطلق، تفقد كل معنى. في هذا الصدد يقول فارتوفسكي: «إذا كان تاريخ الفلسفة هو عملية «السلب» النقدي والتعالي على النظرات السابقة، التي كشفت جزئيتها، عندها يجري ديالكتيك الفكرة، «أوديسا الروح»، من نصر إلى نصر في تأكيد هوية منهجه وجوهره». ولكن، يضيف: «إذا كان أساس هذا التقدّم، الفكرة التي تفض نفسها، ليس شيئاً سوى المفهوم المشروط والمحدود تاريخياً لفلسفة جزئية، عندها، يجب أن تصبح هي أيضاً ـ أو على الأقل الادعاء بأنها الماهية المطلقة للفلسفة ـ موضوعاً للنقد»[3].

ويرى فويرباخ، في الادعاء الهيغلي بفلسفة مطلقة، تشابهاً شكلياً بين الأسس التي تقوم عليها فلسفة المطلق وأسس اللاهوت: فكلاهما يقوم على فكرة مطلق لا عقلية ولا نقدية أو على القول ببداية غير مفترضة. وهذا التشابه الشكلي ليس صدفة، بل له مغزى عميق: «الفلسفة النظرية ليست شيئاً آخر سوى شكل، وإن كان متنكّراً، سوى مظهر عقلاني للاهوت نفسه أو كما يقول فويرباخ «الملجأ الأخير، السند العقلي الأخير للاهوت». من هنا فإن الوضع positing المثالي

(1) Feuerbach: «Manifestes...», p.16.

(2) Ibid.

(3) Wartofsky, M.: op. cit., p.176.

النظري للفكرة المطلقة كماهية للوجود، ليس شيئاً آخر سوى الشكل العقلاني للدين، ليس بلغة القلب إنما بالتجريد بلغة أقنمة hypostatization الفكر، بلغة فلسفية»[1].

بل أكثر من ذلك إن الفلسفة الحديثة نفسها ليست سوى لاهوت أو كما يعبّر فويرباخ هي «اللاهوت وقد حلّ وتحوّل إلى فلسفة» و «هيغل نفسه ليس سوى لاهوتي متنكّر بثياب فيلسوف». «إن النظرية التي تقول إن الفكرة هي التي تضع الواقع ليست سوى التعبير العقلاني للنظرية اللاهوتية التي تقول إن الله خلق الطبيعة».

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.176.

الفصل الثاني

القطيعة الحادة مع هيغل

من غير المعقول، كما قلنا، أن تتجسّد الفلسفة في فيلسوف واحد. لذلك كان لا بدّ لفلسفة هيغل أن تُرفض بوصفها «الحقيقة المطلقة لفكرة الفلسفة». والحق أن رفض فويرباخ للتجسّد في الفلسفة، هو ـ كما سنرى أدناه ـ رفض لادعاء هيغل بالبداية المطلقة غير المفترضة.

الواقع، إن فويرباخ لم يكن يهدف إلى اصلاح السيستام الهيغلي، كما فعل قسم من الهيغليين اليساريين في حينه، بل كانت محاولته تهدف إلى إيجاد مصدر التناقض في هذا السيستام، بل مصدر القول بالمستحيل، القول بتجسّد فكرة الفلسفة في شخص. وقد وجد هذا المصدر في أساس منطق هيغل نفسه.

كل نظرية هيغل، كما نعلم، مبنيّة على المنطق، والمنطق قائم على مقولة الوجود المجرّد، التي هي، كما يدّعي هيغل، ليست مفترضة بل مستنبطة. فإذا كان السيستام الهيغلي، الذي يدّعي أنه استنبط كل شيء، قد توصّل إلى نتائج متناقضة ومستحيلة وتُناقض وقائع التجربة العادية، عندها يجب البحث عن مصدر التناقض في مقدمات الاستنباط، أي في حالتنا هذه في مقولة «الوجود الخالص» Etre التي بدأ منها، وتفحص ما إذا كانت هذه البداية هي البداية الصحيحة. في

هذا المجال يرى ماركس فارتوفسكي: إن «المحاولة الأساسية لاظهار أن الفلسفة الهيغلية هي فلسفة مشروطة ومحدّدة زمنياً، كانت مجرّد تحضير لمحاولة إظهار أن مقولة الوجود، في فلسفة هيغل، هي أيضاً ليست أكثر من مقولة مشروطة ومحددة، وليست «بداية مطلقة غير مفترضة» على الفلسفة أن تأخذ منها انطلاقتها من الآن وإلى الأبد»[1].

لا توجد بدايات مطلقة. كل نظرية، وفي أي مجال كان، تبدأ من نقطة محددة، نسبية، من النقطة التي توصّل إليها العلم في مجالها وفي زمانها بالتحديد؛ وكذلك الفلسفة. «هكذا كل فلسفة، كحدث زمني معين، تبدأ بفرضية»[2]، ولا يوجد استثناء في هذا المجال. «فيشته Fichte افترض كحقيقة فلسفة كانط، وقد كان كل همّه رفعها إلى مستوى علم، أن يوحّد ما كان مبعثراً عند كانط، وأن يستنبطه من مبدأ مشترك... هيغل هو فيشته ماراً بشللنغ. هيغل جادل polémiquer ضد مطلق شللنغ، لقد اكتشف فيه غياب لحظة التأمل العقلي، الفهم، السلبية: بتعابير أخرى، روحن، حدّد، خصّب عمق الهوية المطلقة ببذار مقولة (الأنا الفيشتية)، لكنه فضلاً عن ذلك افترض المطلق كحقيقة... إنه افترض فلسفة شللنغ كفلسفة صحيحة من حيث الماهية، ولم يأخذ عليها سوى افتقارها للشكل. إذاً، هيغل هو بالنسب لشللنغ ما يكونه فيشته بالنسبة لكانط. بالنسبة لكليهما، الفلسفة الصحيحة كانت موجودة بمحتواها ومادتها، لم يكن لديهما أي اهتمام غير الاهتمام العلمي، أي في هذه الحالة اهتمام سيستامي وشكلي»[3].

إذاً، مثل سابقيه، انطلق هيغل من النظريات الفلسفية الموجودة، ولم يبدأ بدون فرضية، بل افترض فلسفة فيشته وفلسفة شللنغ وانطلق منهما تحديداً، وما أضافه هيغل عليهما لا يتعدّى الشكل، السيستام، وإن كان سيستامه أكمل السيستامات، «السيستام الذي لم يظهر مثيله أبداً»، فهو روحن وحدّد وخصّب هوية شللنغ المطلقة ببذار مقولة الأنا الفيشتية، التي أصبحت «الفكرة» عند هيغل، تماماً كما كان فيشته قد انطلق من فلسفة كانط، معتبراً أنها المنطلق الصحيح ولا ينقصها

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.178-179.

(٢) Feuerbach: «Manifestes...», p. 17.

(٣) Ibid., p.33.

إلا أن توضع في سيستام.

الفلسفة الوحيدة التي تبدأ بدون فرضية، يقول فويرباخ، «هي تلك التي لديها ما يكفي من الحرية والشجاعة لتضع نفسها موضع الشك، تلك التي تولّد ذاتها من خلال ضدّها الخاص»[١]. فمن أجل أن يبرهن صحة نظريته، يجب أن يصبح المفكّر مفكّرين اثنين، يجب أن يضع نظريته في مواجهة نقيضها، لإثبات أن صحة نظريته هو الحل للتناقض مع ضدها. من هنا فإن إثبات حقيقة وواقعية الوجود بوجه عام، الذي يبدأ به المنطق الهيغلي، وذلك بإظهار أنه ليس تجريداً، يكون بمواجهته بضده الحقيقي، والذي هو الوجود الحسي وليس العدم. فـ «ليس بالوحدة مع ضده، بل في دحض هذا الضد تكمن الحقيقة»[٢]. لذلك يقترح فويرباخ وضع الفرضية التي بها تبدأ فلسفة هيغل موضع التساؤل ودراستها بشكل علمي صارم، منطلقاً من الاعتقاد «إن كل فلسفة، بصفتها حدثاً زمنياً معيناً، تبدأ بفرضية».

في حوار خيالي مع أحد الهيغليين، يتساءل فويرباخ: «هل صدفة أن فلسفة هيغل هي أيضاً لا تبدأ بفرضية؟». ويجيب تلميذ هيغل: «كلا إنها تبدأ بالوجود الخالص، إنها لا تستهلّ بأية بداية جزئية، إنما باللامتعيّن الخالص، بالبداية ذاتها». صحيح؟ يتساءل فويرباخ. «ولكن أن يكون على الفلسفة أن تبدأ، أليس هذا فرضية مسبقة؟»[٣].

إذاً، لا بدّ أن تبدأ الفلسفة، لكن ما دام الأمر كذلك، لماذا تبدأ من أية بداية، من بداية عرضية، لماذا تبدأ بالوجود المجرّد؟ لماذا لا أبدأ بالوجود الواقعي؟ أو لماذا لا أبدأ بالعقل نفسه، ما دام التأكد من صحة اختيار الوجود المجرّد كبداية للمنطق يعيدني إلى العقل؟ وبالتالي من الأكثر معقولية أن أبدأ بالعقل نفسه. إلا أن البداية بالعقل ذاته هي فرضية. لكن فويرباخ يسأل من جديد: «ما الخطأ في ذلك؟ ألا أستطيع أن أبرهن لاحقاً أن فرضيتي لم تكن إلا شكلية، ظاهرية، وأنها في الواقع لم تكن فرضية؟ أنا لا أبدأ التفكير في اللحظة التي أباشر فيها كتابة أفكاري.

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.33

(٢) .Ibid., p.32

(٣) .Ibid., p.18

إني أعرف مسبقاً حل قضيتي. إني لا أفترض شيئاً ما إلا لأنني أعرف أن فرضيتي ستبرر ذاتها بذاتها»[١]. هكذا، عندما أبدأ الكتابة لاثبات فرضيتي يكون الحل موجوداً عندي سلفاً، أي أنني أعرف مسبقاً أن فرضيتي ستبرر ذاتها وبالتالي لن تعود فرضية.

إذاً، ليس إقامة الفرضيات هو موضوع نقد فويرباخ، وإنما ميل الفلسفة لجعل هذه الفرضيات مطلقة ونهائية وغير مشروطة؛ هذا الميل هو الذي ينقده فويرباخ. فكل فلسفة تستند على فرضية، ومهمة الفيلسوف أن يتفحّص الفرضية التي تنطلق منها فلسفته، وليس فقط نقد فرضيات الفلاسفة الآخرين، كما هو الحال في كل الفلسفة الحديثة. فتقدّم الفلسفة يكمن بالتحديد، في كشف القناع عن عدم صحة الفرضية المعيّنة وإيجاد مصدر التناقض الذاتي فيها. لذلك لم يهاجم فويرباخ الديالكتيك الهيغلي، بل كان همّه التطبيق الصارم لهذا الديالكتيك للحطّ من شأن التفسير الأونطولوجي لمقولة «الفكرة» عند هيغل، أي ان اطلاقية «الفكرة» تقف في تناقض مع اللااطلاقية المطلقة للديالكتيك.

ويرى فويرباخ أن أساس هذا التناقض يكمن في فكرة السيستام ذاتها. فـ «طريقة هيغل هي، في الأساسي منها، أو بوجه عام على الأقل، طريقة فيشته نفسها»، هذه الطريقة التي على أساسها لا بدّ من اعتبار مجرى العلم دائرة مغلقة على ذاتها. لكن، يتساءل فويرباخ، «أليست الدائرية الشكلية بشكل ما حاجة أو نتيجة ضرورية، منذ أن تتخذ الطريقة، العرض العلمي للفلسفة، كماهية الفلسفة، منذ أن يعتبر أن ما ليس سيستاماً (سيستام هنا بالمعنى الأكثر ضيقاً) ليس فلسفة؟... سيستام هيغل هو السيستام الأكثر كمالاً، الذي لم يظهر مثيله بعد أبداً»[٢].

إلاّ أن الفكر السيستامي ليس هو الفكر في ذاته، إنه فقط الفكر الذي يعرض ذاته. فكل فيلسوف يتّخذ فرضية كبداية، ومهمة العرض أن يبرهن صحة فرضيته هذه للآخرين. لذلك مهما كانت البداية التي سأنطلق منها فإنها ستكون «اللامتعيّن الخالص»، وكلما يتقدّم العرض تتعيّن بدايتي أكثر فأكثر. بهذا المعنى يرى فويرباخ أن «التقدم هو تراجع» في نفس الوقت، وسأعود في النتيجة إلى البداية التي انطلقت

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.18-19.

(٢) Ibid, p.19-20.

منها، لكنها لا تعود لا متعيّنة أو غير مبرهنة، بل تصبح مبرهنة من خلال توسّط العرض أو البرهنة. وهذه العملية هي عملية مشروعة ولا ميزة فيها للفكر السيستامي على غيره ليمكن اعتباره «الفكر في ذاته»، بل إنه ليس سوى «الفكر الذي يعرض ذاته». وهذه العملية «لا تستند إلاّ على العلاقة الموجودة بين الفكر الذي يعرض ويظهر ذاته وبين الفكر في ذاته، أو الفكر الداخلي»[1]. إلا أن الأمر غير ذلك في فلسفة هيغل، حيث الديالكتيك عنده عملية داخلية للفكر ذاته، للفكر الذي يعرض ذاته لذاته، للفكر الذي يفكر ذاته كي يكتشف فكره، الفكر عنده مباشر غير متوسط بشيء. لكن الفكر، ليس نشاطاً مباشراً، غير متوسط، إلاّ في الإطار حيث هو نشاط ذاتي autoactivité: «لا أحد يستطيع أن يفكر عنّي». لكن، في العرض لا يعطي الفيلسوف الفكر، وإلاّ لكان بإمكان كل فيلسوف أن «ينتج» فلاسفة، بل أنه يفترض الفكر في الآخر. إن ما يعطيه ليس تقريباً سوى تطوير لمادة كامنة في الآخر، هي أيضاً غير محددة، ولكنها قابلة لكل التحديدات. لذلك، يقول فويرباخ: «لا تخرج الفلسفة من الفم أو الريشة إلا لتعود مباشرة إلى مصدرها الخاص، إنها لا تتكلم لفرحها بالكلام (من هنا نفورها من الجمل الفارغة) لكنها تتكلم كي لا تتكلم، كي تفكر...»[2]. من هنا، ليس هدف البرهنة (سواء كانت سيستامية أم لا) إلاّ إيصال الأفكار للآخرين، إلاّ اقناع المفكّر للآخرين بأفكاره الخاصة. لذلك فإن ادراك معنى البرهنة غير ممكن دون الرجوع إلى اللغة.

فاللغة، برأي فويرباخ، «ليست شيئاً آخر سوى تحقيق النوع، إقامة العلاقة بين الأنا والأنت، هذه العلاقة التي من شأنها أن تظهر وحدة النوع بإلغاء عزلتهما [الأنا والأنت] الفردية»[3]. من هنا، المنطق هو، في أحسن الأحوال، الشكل الذي يُعرَض فيه الفكر، بهدف إقامة الاتصال بين الناس، عن طريق اللغة، وليس الفكر في ذاته. لكن، إذا كان الأمر كذلك فإن الادّعاءات الاونطولوجية للمنطق تكون قد هبطت إلى ادعاءات حول أشكال الاتصال الإنساني فقط. من هنا، تجد الحقيقة أرضيتها في الوجود الإنساني، وهي «اونطولوجية» بهذا المعنى فقط.

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.20

(٢) .Ibid., p.22

(٣) Ibid.

هكذا، كل الفلاسفة الذين نعرفهم عبّروا عن أفكارهم، أما شفهيّاً كسقراط، أو بالكتابة. ولولا ذلك لما كان بالإمكان أن يعرفهم الآخرون، ولا أن تنتقل أفكارهم إلى الأجيال اللاحقة عبر آلاف السنين. ولكن أن يعبّر الفيلسوف عن فكره يعني أن يبرهن للناس الآخرين صحّة هذا الفكر، وبالتالي ليست البرهنة هي إقامة العلاقة بين المفكّر أو الفكر المنغلق على ذاته، مع ذاته، بل هي إقامة العلاقة بين المفكّر والناس الآخرين. وفي هذا الإطار تدخل الأنواع المختلفة من البرهنة والقياس بصفتها أشكالاً للفعل الداخلي للفكر والمعرفة. لهذا السبب بالضبط، فإن «الروح الوقادة تجري أسرع من برهنة المعلم، إنها منذ الفكرة الأولى، بلمحة بصر، تستبق سلسلة من التوسّطات التي يضطر الآخر لاجتيازها بمساعدة البرهنة»[1].

هكذا، كل سيستام ليس سوى وسيلة لإيصال الفكر للآخر. وأي نظرة معاكسة إلى السيستام ستوحي حتماً بأن هناك اختلافاً بين النص والروح مما سيؤدي بالضرورة إلى الفهم الخاطىء للسيستام نفسه. «فكل سيستام ليس سوى تعبير، سوى صورة للعقل، وليس بالتالي سوى موضوع للعقل... وكل سيستام لا يُعرف ويُتمثل assimilé كوسيلة بسيطة، يحدّ ويفسد الروح، لأنه يستبدل الفكر المتوسط والشكلي بالفكر المباشر، الأصلي، المادي، إنه يقتل روح الاكتشاف ولا يسمح بالتمييز بين النص والروح...»[2].

لكن هنا تجدر الملاحظة أن فويرباخ لا ينفي أن يكون العرض غاية في ذاته، فكل وسيلة غاية. وهذه الغاية تتحقق بجعل عرض الفلسفة نفسه فلسفياً، أي أن الشكل نفسه يجب أن يكون تعليمياً didactique. في ذلك يجد مطلب هوية الشكل والمحتوى تبريره. والعرض الذي يستجيب لهذا المطلب هو العرض السيستامي، وبقدر ما يتطابق العرض مع الفكر يكون للعرض قيمة في ذاته ولذاته. لذلك فإن الفيلسوف السيستامي هو فنان. وهيغل، من هذه الناحية، هو الفنان الأكثر كمالاً، لكن «لهذا السبب بالضبط حوّل، هو أيضاً، الشكل إلى ماهية، وجود الفكر للآخر إلى وجود في ذاته، الغاية النسبية إلى غاية مطلقة»[3]. إنه أراد

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.25.

(٢) Ibid., p.26-27.

(٣) Ibid., p.27-28.

أن يجعل الفكر أسيراً للسيستام بل أن السيستام يجب أن يكون العقل نفسه، من هنا كان قول فويرباخ «السيستام الهيغلي هو الاغتراب الذاتي المطلق للعقل».

العرض l'expostion، إذاً، هو المتوسط le médiat، في ذاته ولذاته، بين الأنا والآخر. لهذا السبب بالضبط لا يمكن أن تكون البداية مباشرة وغير متوسطة. وهذه الحالة تصحّ على الوجود الخالص الذي به يبدأ منطق هيغل.

الوجود الذي به يبدأ المنطق هو المباشر، ولهذا السبب هو بداية غير مفترضة، كما يقول هيغل، حيث يعرّفه على أنه اللامتعيّن الخالص، المباشر، المساوي لذاته، في هوية مع ذاته، الخ... لكن فويرباخ يتساءل: «كيف نستطيع أن نفكّر الوجود؟». والحال إنه لا يمكن التفكير في الوجود إلا بواسطة هذه المقولات، مقولات: المباشرة واللاتعيّن والهوية. لكن إذا كانت كل هذه المقولات محمولات للوجود لن يعود «وجوداً خالصاً» بحال من الأحوال، بل يصبح عنده ما يكفي من التعيين ولن يعود الحد terme المجرد إلى أقصى حدود التجريد.

طبعاً، الفلسفة الهيغلية تعرف هذا جيداً، كما يقول فويرباخ. فالوجود الذي به يبدأ المنطق يفترض من جهة «الفينومنولوجيا»، ومن الجهة الأخرى الفكرة المطلقة. وهذا الوجود سيرى نفسه مخلوعاً عن عرشه détrôné في النهاية، سيكشف عن نفسه أنه ليس البداية الصحيحة، بل أن الفكرة هي هذه البداية. لكن في هذه الحالة: لماذا لم يبدأ هيغل بالفكرة؟ ويجيب فويرباخ موضّحاً رأي هيغل: لأن «الحقيقي لا يمكن أن يكون إلاّ نتيجة». لكن، أهكذا تؤسس الفلسفة ذاتها وتبرهن ذاتها؟ يتساءل فويرباخ، مضيفاً: «بدون شك من يقول (أ) يجب أن يقول (ب) أيضاً. أن تضع نفسك في البداية في وجود المنطق يعني أن تضع نفسك أيضاً في الفكرة، أن تقبل هذا الوجود، تكون قد قبلت الفكرة سلفاً. ولكن ما العمل إذا وجد شخص واحد لا يريد مطلقاً أن يقول (أ)؟ إذا قال: وجودك الغير محدّد، الخالص، ليس سوى تجريد لا يقابله أي شيء واقعي، لا يوجد شيء واقعي إلاّ الوجود الملموس؟»[1]. لكننا في هذه الحالة نكون أمام وضع مضحك عندما سيساوي المنطق هذا الوجود الملموس بالعدم. لكن التناقض ينشأ هنا، كما

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.30-31.

يرى أنصار هيغل، من أن «الفهم» يستبدل الوجود الخالص بوجود متعيّن. عندها يوجد حتماً تناقض عندما الوجود يجب أن يكون العدم. أي أن هيغل يبدأ منطقه ـ كما يقولون ـ بالوجود الخالص، الخالي من أي تعيين وهذا الوجود الخالص هو في هوية مع العدم، والتناقض ينشأ عندما يستبدل هذا الوجود الخالص بوجود متعيّن. لكن «الفهم» يجيب: أن «الوجود المتعيّن وحده وجود».

من هنا، المسألة، بالنسبة لفويرباخ، ليست في صحة أو عدم صحة التفكير المجرّد، إنما هي في أن «الوجود الخالص» ليس وجوداً بحال من الأحوال، ومع ذلك يصرّ هيغل على اعتباره وجوداً وعلى هذا الأساس يساويه بالعدم كضد للوجود.

«وحده الوجود المتعيّن وجود، فكَرة الوجود تحوي فكرة التعيين المطلق.. انزع التعيين عن الوجود لن يعود وجوداً بحال ـ عندها لم يعد هناك ما يدهش إذا قلنا إن هذا الوجود هو العدم... الوجود يشكل واحداً مع الشيء الذي يكونه. انزع الوجود عن الشيء تكون قد نزعت عنه كل شيء»[1].

هكذا إذاً، لقد وضعت فلسفة هيغل أمامها مهمة تفسير العالم الواقعي. لكن فويرباخ يتساءل: كيف ستستطيع ذلك إذا كانت بدايتها متناقضة مع الواقع الملموس، وبدون أن تحلّ هذا التناقض. ويوضح هنري آرفون موقف فويرباخ قائلاً: «إذ تستمر الفلسفة الهيغلية منغلقة على ذاتها، متخذة كنقطة انطلاق مطلقاً بدون تحديدات، فإنها تقطع على نفسها قبلياً الطريق التي تقود إلى الحياة الواقعية»[2]. والحل الحقيقي لهذا التناقض هو بمواجهة الوجود المجرد، الذي به يبدأ المنطق، بالوجود الحسّي والملموس. لكن البداية بالوجود الخالص، الفارغ تعني البدء بالعدم تماماً، تعني بلغة فويرباخ البدء من لا شيء مطلقاً. فالتفكير بالعدم غير ممكن، إنه غياب الفكر. يقول فارتوفسكي: «بالضبط كما هاجم فويرباخ مقولة «الوجود الخالص» عند هيغل، هاجم أيضاً «مقولة» العدم بصفتها ليست مقولة بحال، بصفتها غياب أية مقولة. من هنا، فإن وضعها كالنقيض الديالكتيكي للوجود يعكس الفراغ الفلسفي لكلتا المقولتين»[3].

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.31-32.

(٢) Arvon, H.: op. cit., p.25.

(٣) Wartofsky, M.: op. cit., p.187.

الوجود الملموس وحده يمكن أن يفكر فيه، فالفكر لا يستطيع أن يتخطّى الوجود المتعيّن، لأنه لا يستطيع أن يتخطّى ذاته، إذ أن التفكير يعني التفكير بشيء محدد. وإلا، كما يقول فارتوفسكي، «فإن «مقولة العدم» تمثل إنزال العقل عن عرشه كما هو الحال في مقولة الخلق من العدم».

بذلك يكون فويرباخ قد حقّق «استراتيجيته» التي أشرنا إليها في مقدمة هذه الرسالة والهادفة إلى «تحرير الديالكتيك من أن يكون مجرّد شكل فارغ بأن يظهر أن التناقض الأولي الذي بنى عليه هيغل منطق الديالكتيك ـ أي التناقض بين الوجود والعدم ـ ليس تناقضاً حقيقياً (أي «ميتافيزيقيا» أو «واقعياً») على الإطلاق، ولكنه فقط الشكل، فقط مظهر لتناقض».

الفصل الثالث

بذور تجريبية فويرباخ

لاحظنا في الفصل السابق تشديد فويرباخ على أن السيستام الهيغلي ليس ولا يمكن أن يكون العقل في ذاته، إنما هو الشكل المتغرّب، الخارجي للعقل، الشكل الذي به يعرض الفكر من أجل الاتصال بالآخر. من هنا، فإن «الوجود» الذي به يبدأ المنطق ليس، ولا يمكن أن يكون «وجوداً» في ذاته، إنما فقط المقولة الشكلية للوجود، الوجود كما يعرض للفكر. ليس العقل كسيستام هو الذي له، في ذاته، صفة الوجود الحقيقي... إنما، السيستام هو الشكل الذي من خلاله يصبح الاتصال الفكري ممكناً. واللغة بوصفها الشرط المادي للاتصال تملي هذا الشكل. ولقد شرحنا في الفصل السابق نقد فويرباخ العنيف لمقولة الوجود هذه والتي هي، كما يصفها هيغل نفسه، أقصى تجريد ممكن. لكن فويرباخ يعترض قائلاً: «لا يوجد وجود واقعي إلا الوجود الملموس. وإلاّ عليك أن تبدأ بأن تبرهن لي واقعية المفاهيم الكلية؟... هل المنطق فوق نزاع الإسميين والواقعيين (وذلك للإشارة بأسماء قديمة إلى تناقض طبيعي)»[1].

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.31

من هنا يلاحظ فويرباخ أن نقطة إنطلاق فلسفة هيغل تعاني من تناقض، هذا التناقض الذي يتجلّى، في كون السيستام كله ليس سوى برهنة شكلية للمطلق، أي أن هيغل كان يفترض مسبقاً وجود المطلق ومهمة السيستام البرهنة الشكلية لهذا الوجود. «فقبل أن يعطي لأفكاره المنطقية شكل اتصال علمي، كانت الفكرة المطلقة، بالنسبة لهيغل يقيناً، كانت حقيقة مباشرة»(١). من هنا التناقض في فلسفته بين «الحقيقة والعلمية، بين الشكلية والجوهرية، بين الفكر والكتابة»(٢). فالفكرة المطلقة كانت، بالنسبة لهيغل المفكّر يقيناً مطلقاً، ولكنها لم تكن بالنسبة لهيغل المؤلف، سوى عدم يقين شكلي يجب برهنته: لأنه تم، برأي فويرباخ، في تسلسل استنباطي مشكوك فيه. فاغتراب الفكرة (في المنطق) لم يكن سوى خدعة. منذ البداية، كانت الفكرة تعرف نفسها أنها فكرة، ولكنها مع ذلك وضعت نفسها كوجود أولاً، ثم كماهية، «إنها تلعبُ elle joue»، كما يعبّر فويرباخ. «إنها لم تصرّح بعد أنها كذلك [أي أنها الوجود والماهية]، إنها لا تزال تحتفظ لنفسها بهذا السرّ»(٣).

من هنا، يرى فويرباخ أن برهنة «الفكرة»، توسّط الفكرة المطلقة، لم يكن سوى شكلي، إنه نتج انطلاقاً من ضد شكلي. «في ذاته، الوجود هو الفكرة. إذا تمّت برهنة الوجود، تكون الفكرة قد بُرهنت أيضاً. لكن أن تبرهن لا يعني شيئاً سوى اقناع الآخر بما تعتقد. الحقيقة لا تكمن إلا في اتحاد الأنا والأنت. بيد أن آخر الفكر الخالص هو بوجه عام التفكير المحسوس». من هنا الاستنتاج، كما يتابع فويرباخ مطبقاً فكرته هذه على مجال الفلسفة بالتحديد: «أن تبرهن في مجال الفلسفة، يعني، إذاً، أن تتجاوز التناقض الذي يوجد بين الفكر المحسوس والفكر الخالص، أن تجعل الفكر صحيحاً ليس فقط لذاته بل لضده أيضاً...»(٤).

وفي حالتنا هذه فإن إثبات صحّة منطق هيغل، يعني مواجهة الكليات التي يتألّف منها المنطق بالموجودات الجزئية، الفردية، لإثبات أن تلك الكليات هي

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.34.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid., p.35.

(٤) Ibid., p.36.

الواقعية. يقول فويرباخ: «أخي اسمه جورج، لكن خارجاً عنه يوجد عدد لا متناه من الأشخاص الذين يسمّون جورج. أيتبع ذلك أن جورجي أنا mon Georges غير واقعي؟ أيتبع ذلك أن الجورجية هي حقيقة؟» فكل الأسماء بالنسبة للوعي الحسي هي أسماء أعلام Nomina propria، إنها ليست سوى إشارات تسمح له ببلوغ هدفه بأقصر الطرق. ويتابع: «إن واقعية الوجود الحسّي الفردي هي بالنسبة لنا حقيقة ممهورة بدمنا»[1]. وفي أعلى مراحل هذه «الواقعية» للوجود الحسّي، في الحب، سيجد فويرباخ الدليل الأونطولوجي القاطع على الوجود.

إن هذا الاتجاه، عند فويرباخ، يحمل في طيّاته، كما نلاحظ، وكما لاحظ ماركس فارتوفسكي، بذور التأكيد على الفردية كشكل أساسي للوجود. فالقطيعة الحادة مع الهيغلية تتمحور حول هذه النقطة في تطوره اللاحق نحو تجريبية تقوم على أونطولوجيا الأفراد. أن هيغل إذ ربط استنباطياً العدم بالوجود، استمر أن يكون ضحية للتجريد. ليس العدم هو ما يجب معارضته بالوجود الخالص إنما الوجود الملموس والمحسوس.

ليس الوجود بوجه عام، الذي به يبدأ المنطق، بل الوجود الحسّي، الفردي، هو الوجود الواقعي والذي يمكن أن يكون البداية الصحيحة للفلسفة. وهذا الوجود الفردي هو الذي سـ «يبدأ» منه فويرباخ فلسفته. فكل «مبدأ جديد مرتبط دائماً بمجيء اسم جديد»، وهذا الاسم الجديد سيكون، عند فويرباخ، اسم كل الأسماء، سيكون اسم «الإنسان». فكما أن قمة الفن هي الشكل الإنساني فكذلك قمّة الفلسفة يجب أن تكون الكائن الإنساني. لكن إنسان فويرباخ، إنسان المستقبل «لن يكون كائناً جزئياً وذاتياً، إنما كائناً كلياً، لأن الكون هو موضوع غريزة المعرفة عند الإنسان، بيد أن كائناً كوسموبوليتياً فقط يستطيع أن يجعل من الكوزموس موضوعه»... «كذلك كل تنظير يريد أن يتخطّى الطبيعة والإنسان هو عبثي - تماماً كما أنه عبث، الفن الذي إذ يريد اعطاءنا موضوعاً أعلى من الشكل الإنساني، فلا يعطينا بالمقابل إلا رسومات كاريكاتورية»[2].

كل نظرية هيغل تستند، كما نعلم، على مبدأ وحدة الفكر والوجود. وفويرباخ

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.38

(٢) .Ibid., p. 55

أخذ على عاتقه مهمة إعادة تفسير هاتين المقولتين من منطلق جديد. فقد سبق أن رأينا أن الفلسفة الكلية عموماً، وهيغل خصوصاً، نظروا إلى الوجود على أنه فكر وليس شيئاً آخر غير الفكر. من هذه النقطة انطلق فويرباخ، أولاً، لنقد مقولة الوجود في منطق هيغل، لينتقل بعدها إلى تطوير هذا النقد بإعادة صياغة أكثر وضوحاً لمقولة الفكر. وقد كانت «استراتيجية» فويرباخ أن ينظر في الوجود في ذاته أولاً، وبعدها يصف «وجود» الفكر. نتيجة هذه المقاربة أظهرت أن الفكر يوصف ليس كوجود بحد ذاته Being، وإنما كشكل محدد للوجود being تتعايش معه اشكال أخرى محددة من الوجود.

من هنا، يرى فارتوفسكي، أن جذور طبيعية فويرباخ تكمن في هذا التخصيص للفكر، للوعي، وأخيراً للفكرة ذاتها، كأشكال محددة ومشروطة من الوجود. الهوية المطلقة بين الفكر والوجود التي كان هيغل وفويرباخ الشاب قد وضعاها، لم يعد لها مكان هنا. لكن، إذا لم يعد الفكر سوى شكل محدّد للوجود، من جملة أشكال عديدة، فإن الادعاءات الانطولوجية للمنطق تكون قد سقطت ومن العبث البحث عن الوجود بحد ذاته، بل يصبح التعاطي مع الوجودات الجزئية، المحددة، هو الأمر الواقعي الوحيد. ومن هذا المنطلق يحدّد فويرباخ وحدة الفكر والوجود بوصفها وحدة هذا الوجود الجزئي أو ذاك existence مع معرفتنا connasisance عنه، تلك المعرفة التي لا تتم إلاّ بمساعدة الحواس. يقول آرفون:

«ما أن يطرد التجريد، حتى يعتقد فويرباخ أنه تمكّن من تحقيق الحلم الذي داعب أحلام كل الفلسفات دون أن تستطيع أبداً تحقيقه، إنه وحدة الفكر والوجود»[1]، هذه الوحدة التي تجد تحقيقها في الإنسان وليس في السيستام الهيغلي.

---

(١) Arvon, H.: op. cit., p.25.

القسم الثالث

فويرباخ: العاطفة هي الـماهية الإنسانية للدين

الباب الأول: محاولة تعريف جديد لماهية الإنسان

- □ **الفصل الأول:** النقد الابيستمولوجي للعقلانية منذ ديكارت وحتى هيغل
- □ **الفصل الثاني:** المحتوى الإنساني للفلسفة مقنّع خلف واجهتها الميتافيزيقية

الباب الثاني: «ماهية المسيحية»

- □ **الفصل الأول:** الماهية الموضوعية للدين المسيحي: ماهية القلب الإنساني
- □ **الفصل الثاني:** اللاهوت هو الشكل المعقلن فلسفياً للوعي الديني
- □ **الفصل الثالث:** «سر اللاهوت هو الانثروبولوجيا»

«الفيلسوف كإنسان، هو أكثر من
فيسلوف، نشاطه الفكري لا يستنفد
وجوده»

الباب الأول

محاولة تعريف جديد لـماهية الإنسان

يرى فويرباخ أن كانط وقع في التناقض عندما أدرك وفسّر، بشكل خاطىء، الحدود Les limites الايجابية والعقلية للعقل، فاعتبر أنها تخوم bornes. لكن التخوم هي حدود تعسّفية، غير الزامية ومن الممكن تخطّيها. وإذ طرحت فلسفة الهوية، فلسفة شللنغ، هذه التخوم جانباً، فإنها طرحت معها أيضاً «الحدود الإيجابية للعقل وللفلسفة». وحدة الفكر والوجود أو الحدس لم تكن في تلك الفلسفة سوى وحدة الفكر والخيال. «عندها [أي مع شللنغ] أصبحت الفلسفة جميلة، شاعرية، مريحة ورومانطيقية، ولكنها، لهذا السبب بالذات، أصبحت أيضاً متعالية، وهمية وبعيدة عن النقد بشكل مطلق»[1]. من هذه الفلسفة وبها بدأ هيغل يتفلسف، كما يقول فويرباخ، ولكن ليس كتلميذ لشللنغ وإنما كصديق إزاء صديق، «إنه هو الذي انهض الفلسفة من سقوطها في مجال الخيال. وبحق طبّق عليه أحد الهيغليين كلمة أرسطو عن أناكساغور: لقد ظهر من بين فلاسفة الطبيعة كالصاحي الوحيد بين أناس سكارى. لقد كان لوحدة الفكر والوجود عنده معنى عقلي - دون أن يكون، من جهة أخرى، معنى متعالياً على النقد»[2]. هكذا مثلاً، وضع هيغل ماهية الفلسفة في الاكتمال الذاتي للعقل، ممثلاً بذلك قمّة العقلانية وتعبيرها الشكلي التام.

لكن إذا كان العقل ماهية الإنسان، فهذا يعني أن ماهية الفيلسوف هي «نشاطه الفكري». عندها يتساءل فويرباخ: ماذا لو كان النشاط الفكري أقل من الماهية الشاملة للإنسان، بل إنه، بدلاً من ذلك، ليس أكثر من جانب من ماهية الإنسان؟ لأنه، كما يقول فارتوفسكي، «بقدر ما يأخذ الفيلسوف نشاطه الفكري الفلسفي كنموذج للعقل الإنساني، فإنه يصف هذا النشاط كماهية الإنسان»؛ لكن، يتابع

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.45.

(٢) Ibid., p.46.

فارتوفسكي، «الفيلسوف، كإنسان، هو أكثر من فيلسوف، إنه وجود حي، فهو يوجد، يرغب، يفعل ـ باختصار نشاطه الفكري لا يستنفد وجوده. لكن عندها يصبح تعريف ماهية الإنسان كنشاطه الفكري تعريفاً خاطئاً وغير مناسب... من هنا، يحاول فويرباخ إعادة تعريف ماهية الإنسان»[1]. وقد تمّ ذلك من خلال نقده للعقلانية، لقطعها مع الإدراك الحسّي الذي يجب أن يكون الافتراض المباشر للفلسفة. وهذا ما ظهر من خلال نقده الصارم لتجاوزات منطق هيغل والإدعاء بأن فلسفته فلسفة مطلقة، تلك الفلسفة التي يعتبرها فويرباخ «التعبير الأكثر تجريداً للتصوّف، والمرحلة الأخيرة للاّهوت، تظهر الآن بشكلها الميتافيزيقي الكامل ـ لكنه ميتافيزيقي بالشكل فقط»[2]. كما أن هذا القطع مع الإدراك الحسّي كان «يميّز» فينومنولوجيا الروح عند هيغل. لذلك وسّع فويرباخ نقده لتبيان أن خللاً مشابهاً يكمن في قلب فينومنولوجيا هيغل.

من هنا يحاول فويرباخ إعادة تعريف ماهية الإنسان. والخطوة الأولى في هذا المجال كانت نقده الأبيستمولوجي للعقلانية، بوصفها تسيء فهم وتقدير دور الإدراك الحسّي في بلوغ المعرفة.

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.138-139.

(٢) Ibid., p.138.

الفصل الأول
النقد الأبيستمولوجي للعقلانية منذ ديكارت وحتى هيغل

ذكرنا فيما سبق، أن نقد فويرباخ كان يهدف إلى إظهار تناقض السيستام الهيغلي بكشف جذور هذا التناقض في أساس المنطق. من هنا كان هجومه على مقولة الوجود التي بها يبدأ هذا المنطق. لكن فويرباخ يتساءل فيما إذا كان من الممكن أن تشكّل الفينومنولوجيا اعتراضاً على دحضه لمقولة الوجود. لهذا السبب كان لا بدّ من إظهار أن نفس الخلل الذي ظهر في المنطق موجود في الفينومنولوجيا. يقول فارتوفسكي:

«لمّا كان هيغل قد عالج بإسهاب موضوع الوعي التجريبي و «يقين الحواس» في «فينومنولوجيا الروح»، فإن فويرباخ يطوّر مفهومه الخاص عن المعرفة الحسّية من خلال نقده لهذا الكتاب. فهو يتّهم هيغل بأنه أساء فهم مقولاته للمعرفة الحسّية على نفس الأسس التي كان عليها قد أساء فهم مقولة الوجود». وفي هذا الكلام توضيح لقول فويرباخ: «نفس التناقض، نفس النزاع، غير المتوسطين، اللذين وجدناهما في بداية المنطق، يواجهاننا هنا في بداية الفينومنولوجيا: النزاع بين الوجود (بالمعنى المأخوذ به هنا كموضوع) والوجود كموضوع للوعي الحسّي».

ويضيف فارتوفسكي: «في فصل الفينومنولوجيا الذي يعالج «يقين الحواس»

حاول هيغل أن يظهر أن المعرفة التجريبية للجزئيات الحسّية تتعلّق بمقولتي «هنا» و «الآن» Now and Here، اللتين ليستا متناهيتين، أو فكرتين جزئيتين بل هما فكرتان كليتان... وهنا يتبع فويرباخ نفس خط النقد السابق. «هنا» و «الآن» الهيغليتان هي كليات فارغة، حيث أن واقعيتها ليست واقعية على الإطلاق»(١). وفي هذا الصدد يقول فويرباخ:

«هيّا نرَ! Voyons un peu عنوان الفصل الأول: «اليقين الحسّي، أو الهذا والظن»، يشير إلى لحظة الوعي حيث أن الوجود الحسّي والفردي له لذاته قيمة أن يكون حقيقياً وواقعياً، ولكن من أجل أن يكشف عن نفسه على الفور أنه مخصص للوجود الكلي». «الهنا شجرة»، لكنني أتقدم وأقول: «الهنا بيت». الحقيقة الأولى اختفت. «الآن ليل»، لكني لا أتأخر أن أقول «الآن نهار». الحقيقة التي قُصدت أولاً «تبخّرت» الآن. «الآن» تكشف عن نفسها أنها «آن» كلية... الأمر ذاته بالنسبة لـ «الهنا» l'ici. «الهنا نفسها لا تختفي، إنها تستمر في اختفاء المنزل، الشجرة، إلخ... غير مبالية بأن تكون منزلاً أو شجرة. «الهنا» تبرهن ذاتها بدورها إذا كبساطة متوسطة أو ككلية». ويعلّق فويرباخ متهكّماً: «لهذا السبب فإننا لا نستطيع حتى أن نعبّر عن الفردي الذي نقصده في اليقين الحسّي»(٢). فكما يرى هيغل: «إنها اللغة هي الأكثر حقيقة، فيها نحن بالذات ندحض رأينا مباشرة. ولما كان الكلي هو حقيقة اليقين الحسّي، ولما كانت اللغة تعبّر فقط عن هذا الحقيقي، فإنه من المستحيل إطلاقاً أن يقال أن ما نقصده هو وجود حسّي».

لكن، هل هذا دحض ديالكتيكي لواقعية الوعي الحسّي؟ إنه ليس سوى دحض لغوي. واللغة، بالنسبة لفويرباخ، هي بالضبط اللاواقعي، اللاأحد le nul. فلو كانت اللغة هي حقيقة الوجود الحسّي «لكان بامكاننا، في الحياة، ان نبيع كلمات بدلاً من الأشياء». طبعاً كل وجود حسّي، كل «هذا»، يذهب، لكن وجود حسّي آخر، «هذا»، آخر يحل محله. فـ «الهذات» متعدّدة بتعدّد الأشياء، لا أكثر ولا أقل. هكذا «تدحض الطبيعة هذا الفردي المعيّن، لكنها أيضاً، على الفور، تصحّح ذاتها بذاتها من جديد، إنها تدحض الدحض، بإحلالها هذا الوجود الفردي المعين محل

---

(١) .Wartofsky, M.: op. cit, p.189

(٢) .Feuerbach: «Manifestes...», p.37

وجود فردي آخر. ولهذا السبب، الوجود الحسّي هو الوجود الدائم والثابت بالنسبة للوعي الحسّي»[1].

إذاً، لا يوجد شيء واقعي سوى الموجودات الفردية، أما الكليات فتشتق بالتجريد من هذه الموجودات الفردية، من هذه «الهذات» الجزئية، المتناهية، المحددة، عن طريق «تجريد» الخصائص المشتركة لهذه الموجودات الفردية، لهذه «الهذات». من هنا، فإن الديالكتيك يستلزم التناقض الواقعي بين الوعي الحسي، الوعي التجريبي، وبين العقلانية النظرية. وعلى هذا الأساس يجب أن يقوم الوعي التجريبي، ليس بوصفه مجرّد آخر للعقل أو «للفكرة» ذاتها، بل يجب أن يؤسس على اسسه الخاصة. لكن بما أن الفينومنولوجيا تبدأ «ليس بالوجود الآخر للفكر l'être-autre de la pensée إنما **بفكرة الوجود الآخر للفكر**(*) la pensée de l'être-autre de la pensée، فإن الفكر متأكد مسبقاً، بشكل طبيعي، من انتصاره على خصمه. من هنا السخرية التي يعالج بها الفكر الوعي الحسّي. لكن لهذا السبب بالضبط لم يستطع الفكر دحض خصمه»[2]. لذلك يرى فويرباخ أن الفينومنولوجيا ليست شيئاً آخر سوى المنطق الفينومنولوجي، أو، كما يقول فارتوفسكي، ميتافينومنولوجيا Metaphenomenology. فهيغل لم ينطلق من الوعي الحسّي الذي، برأي فويرباخ، يجب أن يكون الفرضية المباشرة للفلسفة، بل أن الوعي الحسّي لم يكن عنده موضوعاً إلا بمعنى وعي الذات، بمعنى الفكر، إنه لم يكن سوى اغتراب الفكر داخل يقين الذات «لهذا السبب [يقول فويرباخ] فإن الفينومنولوجيا، هي أيضاً، أو المنطق (فالأمر سيّان) تبدأ بفرضية مباشرة للذات، وإذن بتناقض غير متوسط، بقطع مطلق مع الوعي الحسّي»[3].

والحال، إن كل الفلسفة الحديثة، وليس فلسفة هيغل وحدها، تنطلق من الفكر الخالص المكتفي بذاته وليس من اللافلسفة، من ضدها. إنها تبدأ بالقطع مع الإدراك الحسّي. وفي هذا يقول فويرباخ: «تقع فلسفة هيغل في نفس الخطأ الذي

---

(۱) .Feuerbach: «Manifestes...», p.39

(۲) Ibid., p.40.

(۳) .Ibid., p.39-40

(*) التشديد من فويرباخ.

تقع فيه كل الفلسفة الحديثة لديكارت وسبينوزا: خطأ القطع غير المتوسط مع الحدس الحسّي، خطأ الفرضية المباشرة للفلسفة»[1]. ولهذا السبب الأخير يختفي التمييز بين الذاتي والموضوعي، بين الفكر والوجود في كل فلسفة مثالية. لكن فويرباخ في انطلاقه من الإدراك الحسّي مباشرة، بإدخاله الحواس، ذلك الفريق الثالث الذي طالما احتقره الفلاسفة حتى الآن، كما يعبّر هنري آرفون عن موقف فويرباخ، سيصل إلى معرفة الحقائق الفلسفية.

فويرباخ ينطلق من التجربة، ولكن ليس من التجربة بالمعنى الكانطي، الأبيستمولوجي، ولا التجربة بالمعنى الهيغلي التي تنتهي إلى أن كل ما يوجد فكر وليس شيئاً آخر غير الفكر، وإنما من التجربة بمعنى الطبيعة، العالم المحسوس، والإنسان أهم ما في هذا العالم. يقول فويرباخ: «إن علاقتي بموضوعي هي نفسها علاقة العالم الطبيعي بموضوعه. فإذ أسعى لشرح واقعة... أسعى لشرحها كواقعة تجريبية بوسائل تجريبية... من هنا فإني أميّز نفسي كلياً عن الفلاسفة النظريين السابقين. أنا لا أسأل كما فعل كانط: «كيف تكون الأحكام القبلية ممكنة؟» أو «كيف يكون الدين ممكناً؟» إنما بالأحرى، «ما هو الدين»، «ما هو الله؟». «وإني أسأل هذه الأسئلة على الأساس المعطاة عليه هذه الوقائع»[2].

من هذا المنطلق يعيد فويرباخ تفسير مقولَتي الفكر والوجود اللتين تشملان كل ما في الكون، وكذلك العلاقات القائمة بينهما والتي تتم من خلال ذلك الفريق الثالث، من خلال الحواس. ويشرح آرفون موقف فويرباخ هذا كالتالي:

«بعيداً عن أن يجعل الفكر le penser يمتص الوجود l'être، كما تفعل الفلسفة الهيغلية، فإنه يحرره من طغيان اللوغوس logos ويعيد له غلافه الجسدي. «هناك فقط حيث تتوقف الكلمات تبدأ الحياة ويكشف سر الوجود عن نفسه». هكذا يفقد الوجود l'être صفته المجرّدة ويمتلىء بغنى الوجود الفعلي l'existence الذي لا ينضب».

فالغنى الذي تضيفه «الحياة» لوجود هيغل المجردّ يقلب المعادلة كلها بين

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.36.

(٢) عن: Wartofsky, M.: op. cit., p.139-140.

الفكر والوجود بالمعنى الهيغلي. وإذ يضع فويرباخ الوجود الفعلي l'existence بدل الوجود الهيغلي المجرّد l'Etre، فإن الفكر سيكون مرغماً أن يتعاطى مع هذا الوجود الفعلي، ولهذا السبب سيطرأ عليه نفسه تغيير كما يتابع آرفون:

«والفكر يتحوّل بدوره، إذ هو مجبر من الآن وصاعداً لحسبان الحساب لوجود غني بكل ما تجلبه له الحواس، فإنه يتخلى عن المماحكات العبثية التي كان يقيمها مع وجود باهت وبدون قوام ويرتفع إلى مستوى المعرفة le connaître». أي، بتفسير أوضح، لم يعد الفكر فكراً مجرّداً، فكر بوجه عام، بل يصبح فكراً عن هذا الموضوع أو ذاك، أي يصبح الفكر فكراً عن الوجود ذاته وليس الفكر الذي أوجد الوجود، إذ صحّ التعبير، الفكر الذي لدينا عن العالم والذي لا يمكننا التوصل إليه إلا بتوسط الحواس، وهذا الفكر الذي لا يوجد فكر غيره، هو المعرفة التي يحوزها الناس الواقعيون عن العالم. ويتابع آرفون مستنتجاً الاستنتاج الفلسفي الهام:

«عندما يُطرد التجريد، فإن فويرباخ يعتقد أنه تمكّن من تحقيق الحلم الذي داعب كل الفلسفات دون أن تستطيع أبداً من تحقيقه، يعني وحدة الفكر والوجود. فالوجود l'être بوصفه الوجود الفعلي l'exister يمكن ويجب أن يستقبل في داخله الفكر le penser بشكل معرفة connaître»[1]. وهذا طبعاً يجد تحقيقه في الإنسان وليس في منطق هيغل. أي أن فويرباخ ينقل مركز اهتمام الفلسفة إلى الواقع ذاته.

لذلك لم يكن فويرباخ يريد التخلّي عن منهج هيغل الديالكتيكي، لا في نقده للمنطق ولا في نقده للفينومنولوجيا، بل كان يريد إظهار أن الديالكتيك عند هيغل هو مجرّد شكل فارغ، قائم على الفكر المجرد، المكتفي بذاته.

---

(١) Arvon, H.: op. cit., p.25.

الفصل الثاني
الـمحتوى الإنساني للفلسفة مقنّع خلف واجهتها الـميتافيزيقية

ينطلق فارتوفسكي، في مقدمة كتابه عن فويرباخ، بابرازه للجديد الذي يتخطّى به فويرباخ هيغل، يقول:

«بالطبع، اقتبس فويرباخ منهجه التاريخي عن هيغل. لكن ما تخطّى به هيغل هو وصفه المميّز للفلسفة كنشاط إنساني، وبشكل أخص، كطريقة متطوّرة عالية من الجهد الإنساني لإدراك الذات. يرى فويرباخ الفلسفة، بأشكالها التقليدية، إنها طريقة متخفّية وخادعة لذاتها لادراك الذات الإنسانية. المحتوى الإنساني للفلسفة مقنع خلف واجهتها الميتافيزيقية. فما تدّعي الفلسفة النظرية على أنه المطلق Absolute، الحقيقة Truth، مملكة الماهيات، كموضوعها الخاص، يرى فويرباخ في ذلك «nothing but» «ليس شيئاً آخر سوى» الشكل الغامض لادراك ذات الطبيعة الإنسانية والوعي الإنساني ذاته. هكذا فسّر فويرباخ الفلسفة كشكل مجرّد وخفي للانثروبولوجيا والسيكولوجيا»[1]. وهذا ما سيكون موضوع هذا الفصل.

لقد أصبح معروفاً أن على الفلسفة، عند هيغل، إعطاء الشكل: السيستام، أما

---

(١) Wartofsky, M. op. cit., p.2.

محتوى الفلسفة ذاته فمعطى سلفاً، إنه المطلق، كما رأينا، وليس على الفلسفة ـ التي يجب أن تولّد هذا المحتوى في داخلها ذاتها، بنشاطها الخاص ـ «إلا أن تدركه بواسطة التمييز النقدي بين ما هو أساسي وما هو غير أساسي، نعني بذلك ما يضيفه لها الشكل الخاص للتمثل والحساسية. لهذا السبب، للفلسفة، عند هيغل، معنى نقدي ولكنه ليس تكوينياً ـ نقدياً Génético-critique»[1]. فالقول بأن المطلق موجود ولا ينقصه إلا برهنة وجوده لا يكفي بالنسبة لفويرباخ، بل لا بدّ من درس هذه الفكرة في نشأتها، تاريخياً، للتأكد منها. وهو يعرّف الفلسفة التكوينية النقدية كالتالي:

«الفلسفة التكوينية ـ النقدية [فسلفته] هي الفلسفة التي لا تبرهن ولا تدرك عقائدياً موضوعاً معطى بالتمثل (لأنه إذا كان الأمر يتعلق بموضوعات مباشرة، أي معطاة من الطبيعة، موضوعات واقعية حقيقة، فما يقوله هيغل يكون صالحاً بالكامل) ولكنها تدرس أصله، هذه الفلسفة تتساءل ما إذا كان الموضوع موضوعاً واقعياً أو أنه تمثّل فقط، ظاهرة نفسية بالخالص؛ إنها تميّز، بالطريقة الأكثر دقة، بين الذاتي والموضوعي. للفلسفة التكوينية ـ النقدية كموضوع ما كان يسمى سابقاً بالأسباب الثانوية Causes secondes»[2].

من هذا المنطلق يرى فويرباخ تشابهاً كاملاً بين الفلسفة المطلقة والنظرة اللاهوتية للطبيعة. وهذا التشابه يتخذ عند هيغل شكل «التصوّف العقلي»، حيث يتزاوج عنده الصوفي والعقلي. فوحدة الذاتي والموضوعي هي في أساس فكر هيغل، لكن «هذه الوحدة هي بالنسبة للفلسفة مبدأ عقيم بقدر ما هو مهلك، لأنها تلغي، حتى في الجزئي، التمييز بين الذاتي والموضوعي وتعرّض الفكر التكويني ـ النقدي والمشروط ومسألة الحقيقة للخطر»[3]. هكذا مثلاً، أدرك هيغل، كحقيقة موضوعية، تمثلات لم تكن تعبّر إلا عن حاجات ذاتية، وذلك لأنه لم يرجع إلى المصدر، إلى الحاجة التي ولّدت تلك التمثّلات، بل إنه أخذها عدّاً ونقداً؛ لذلك طرح جانباً «الأسباب الثانوية»، المبادىء والأسباب الطبيعية التي تشكل أسس

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.47

(٢) Ibid.

(٣) .Ibid., p.48

الفلسفة التكوينية ـ النقدية. ومن هذا المنطلق عينه لعب العدم عنده دوراً منذ بداية المنطق، كما هو الحال بالنسبة لموضوعات عديدة في فلسفة هيغل.

وبشكل عام، إذا كانت النماذج القديمة، الطبيعية والسيكولوجية للتفسير، نماذج سطحية، فذلك يعود، برأي فويرباخ، لأنها بحثت عن المنطق خارج السيكولوجيا، عن الميتافيزيق خارج الفيزيق، وعن العقل خارج الطبيعة، لكن الهدف واحد وهو إدراك الذات الإنسانية، أو بلغة هيغل «وعي الذات»؛ ولكن ليس وعي «الذات» الهيغلية المجرّدة، المتعالية، لذاتها، بل وعي الإنسان الحقيقي، المحتاج. فعملية وعي الإنسان لذاته، عند فويرباخ، هي تعبير عن مشاعر الإنسان وحاجاته ونشاطاته، سواء الحاجات البيولوجية الحياتية للفرد والنوع ـ الأكل، الشرب، الهواء، الجنس ـ أو حاجات الإنسان للحب، الوجود الاجتماعي، النشاط الخلاّق، القانون... إذ تفهم الفلسفة بهذا الشكل يزول الخداع وتعرف بمحتواها الإيجابي، الذي على أساسه يمكن تسميتها «انثروبولوجيا». لكن القطع مع هذه الحاجات والمشاعر، التي يجب أن تكون الفرضية المباشرة للفلسفة، هو ما يميّز الفلسفة الحديثة كلها. بهذا المعنى تكون الفلسفة، في أشكالها التقليدية مجرّد طريقة مقنّعة لإدراك الذات. من هنا كان قول فارتوفسكي المذكور أعلاه: «المحتوى الإنساني الأساسي للفلسفة مقنّع خلف واجهتها الميتافيزيقية». فما تعتبره الفلسفة النظرية على أنه المطلق Absolute أو الحقيقة Truth الخ... بصفته موضوعها الخاص، يرى فويرباخ أنه «ليس شيئاً آخر سوى nothing but الشكل المبهم لإدراك ذات الطبيعة الإنسانية والوعي الإنساني ذاته. هكذا فُسّرت الفلسفة كشكل مجرد وخفي للانثروبولوجيا والسيكولوجيا».

بهذه الطريقة يحجّم فويرباخ الفلسفة إلى أنثروبولوجيا، هذا التحجيم الذي ستتضح صيغته النهائية في «موضوعاته المؤقتة من أجل اصلاح الفلسفة»:

«تأملوا الطبيعة تأملوا الإنسان، اسرار الفلسفة أمامكم»

فإذا فُهمت الطبيعة بشكل حقيقي (والطبيعة بمعناها الشامل دائماً)، أي إذا فُهمت كعقل محسوس فتصبح عندها القانون الوحيد للفلسفة وللفن. يقول فويرباخ:

«قمّة الفن هي الشكل الإنساني (ليس بالمعنى الأكثر ضيقاً، وإنما أيضاً بمعنى

الشعر)، قمة الفلسفة هي الكائن الإنساني. الشكل الإنساني لم يعد شكلاً محدوداً، متناهياً (وإلا سيكون بإمكان الروح الشعرية أن تتخلص من هذه الحدود بدون كبير عناء، وأن تستخرج، كما في السحر، من هذا الشكل شكلاً أعلى) إنه الجنس لأنواع حيوانية متعددة، جنس هو بحق لن يعود يوجد في الإنسان كنوع، إنما كجنس. الكائن الإنساني لم يعد كائناً جزئياً وذاتياً، بل كائن كلي... لأن الكون هو موضوع غريزة المعرفة عند الإنسان»[١].

وهذا الكائن الكلي، اللامتناهي، الذي لا يُستنفد لا في الفن ولا في الفلسفة، لا في الشكل ولا في المحتوى، هو موضوع «إنسانية» فويرباخ، إنه إنسان المستقبل الذي سينطلق منه فويرباخ منذ «الآن» لتحديد فلسفة المستقبل.

هكذا يقدم لنا فويرباخ، في نهاية «نقد الفلسفة الهيغلية»، نشيد النصر للطبيعة وللإنسان، كما يقول فارتوفسكي، هذا النشيد الذي لا يميّز نتيجة النقد كنقد، وإنما كمدخل لفلسفة بديلة. وموضوع هذه الفلسفة البديلة سيكون بالضبط ما اعتبرته كل الفلسفات السابقة «أسباباً ثانوية Cause secondes»، سيكون: الطبيعة، والإنسان أهم ما فيها. الخلاص عند فويرباخ هو بالعودة إلى الطبيعة.

هكذا، طُرحت «الفكرة المجردة» جانباً أو عاودت الظهور بشكلها الإنساني الجديد. يقول فارتوفسكي: «ما كان «مطلقاً» عند هيغل أصبح «إنسانياً» عند فويرباخ. ما كان منطقاً للوجود أصبح سيكولوجيا تكوين المفهوم الإنساني. ديالكتيك الوعي كـ «وعي وعي ذات الفكرة» أصبح ديالكتيك الوعي الإنساني، الذي فكرته، أي ماهيته، لم تعد الوجود بحد ذاته Being إنما بالأحرى ماهية إنسانية، وجود إنساني»[٢].

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.55.

(٢) Wartofsky, M.: op. cit., p.193.

الباب الثاني

Das Wesen des Christentums «ماهية المسيحية»

قبل البدء بدراسة فلسفة فويرباخ الدينية، من خلال كتابه «ماهية المسحية»، تجدر الملاحظة أنه، في كل المراجع والمصادر العربية التي وجدتها، كان عنوان كتاب فويرباخ Das Wesen des Christentums يترجم بـ «جوهر المسيحية». لكن ليس هذا ما يقصده فويرباخ، إنما أراد ـ كما سيتضح معنا تباعاً ـ من خلال دراسته لماهية المسيحية، أن يكشف ماهية الإنسان التي هي ماهية المسيحية نفسها. فالدين، عند فويرباخ، بما في ذلك المسيحية، هو «الوعي باللامتناهي». وماهية الإنسان ليست متناهية ومحدودة، ولكنها لا متناهية. إنها الماهية النوعية، ووعي هذه الماهية النوعية محدّد بالطبيعة الإنسانية وحدها، وهذه الماهية هي مجموع الكمالات الإنسانية، السابقة واللاحقة، تلك الكمالات التي تستجيب لحاجة عملية من أجل التعويض عن الألم الناتج عن تناه لا يمكن تجاوزه. لهذا السبب فإن كتاب «ماهية المسيحية» هو المكان لنظرية عن الإنسان كوجود متناه جذرياً. وبالتالي، ماهية الإنسان هي سيرورة تتطور باستمرار، وذلك بخلاف ما يقصد عادة بكلمة جوهر Substance التي تدل على خاصية ساكنة، ثابتة ومحددة للشيء.

وقد كان التأكيد على الدين المسيحي لأن الإله في المسيحية يتخذ صفة إنسان مباشرة، بل إنسان يجسد كل الكمالات التي لا يحوزها الناس المتناهون.

لذلك نرى فويرباخ يستعمل كلمة Wesen الألمانية ولم يستعمل كلمة Substanz = جوهر، إلا عندما يكون الأمر متعلّقاً بجوهر سبينوزا. فالجوهر عند سبينوزا هو اللامتناهي والذي يحدد ذاته، وهذا ما أخذه هيغل عن سبينوزا بعد أن «نفخ في الشيء الميت والساكن للجوهر روح المثالية» كما يقول فويرباخ نفسه في الموضوعة السادسة من كتابه «موضوعات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة».

في الباب الأول من هذا القسم، الذي يحمل عنوان: «العاطفة هي الماهية

الإنسانية للدين»، رأينا كيف حاول فويرباخ إيجاد تعريف جديد لماهية الإنسان، وذلك من خلال:

ـ نقده الأبيستمولوجي للفلسفة منذ ديكارت وحتى هيغل.

ـ وصفه المميز للفلسفة كنشاط إنساني بهدف معرفة الذات وفهم الطبيعة الإنسانية.

وفي هذا الباب الذي يحمل عنوان «ماهية المسيحية»، سنبدأ بطرح السؤال: لماذا الدين؟ ولماذا الدين المسيحي بالذات؟

قلنا سابقاً: إن هدف الفلسفة هو إدراك الذات الإنسانية، أو بلغة هيغل «وعي الذات»، ولكن ليس وعي «الذات» الهيغلية المجرّدة، المتعالية، لذاتها، بل وعي الإنسان الحقيقي، المحتاج. فعملية وعي الإنسان لذاته هي تعبير عن مشاعر الإنسان وحاجاته ونشاطاته... وهذه الطبيعة الاجتماعية أو النوعية، هي التي أصبحت الشرط الأساسي بالذات للفلسفة. وقد وجد فويرباخ الشكل الأولي للتعبير عن هذه الطبيعة النوعية ليس في إدراك حسّي لا تمايز فيه، وإنما في الوعي الديني.

من هذا المنطلق، ومن ميله الديني الذي غذّى أفكاره في عهد الشباب، كما يعبّر آرفون، ولد سنة ١٨٤١ كتاب فويرباخ الرئيسي «ماهية المسيحية» الذي لاقى نجاحاً كبيراً؛ يدل على ذلك طبعتان للكتاب، الأولى سنة ١٨٤٢ والثانية سنة ١٨٤٨؛ هذا الكتاب الذي جعل من فويرباخ وجهاً شعبياً رائداً في الفكر الألماني.

يقول ماركس فارتوفسكي:

«فويرباخ نفسه يقول إنه بالرغم من أن هذا الكتاب كتب بأسلوب مناسب للإنسان المثقّف غير المتخصّص، فقد كان بالدرجة الأولى موجّهاً إلى العلماء والفلاسفة الذين سيعرفون قصده، والذين كان فويرباخ ينتقدهم. هناك مستويان يمكن، على أساسهما، قراءة الكتاب. الأول، على أساس الموضوعة الواضحة التي تقول إن الإنسان يخلق الآلهة على صورته. أما الثاني، فعلى أساس الموضوعة الخفية والعميقة المتعلّقة بطبيعة تشكل المفهوم، ليس فقط في الدين واللاهوت ولكن في الفلسفة نفسها. في هذه الموضوعة العميقة، أصبح نقد فويرباخ

لـ «الفلسفة الإلهية» القاعدة لنقد الميتافيزيقا ولكل تاريخ الفلسفة الحديثة كلاهوت «مجرّد»»[1]. **فاللاهوت**، عند فويرباخ، **ليس هو الوعي الديني الأصلي إنما التأمل العقلي** reflection **حول هذا الوعي الديني.**

أما «القوة الدافعة الأساسية للكتاب فكانت في تطبيق المنهج «التكويني ـ التحليلي» الفويرباخي على موضوع خاص هو الدين، في الظاهر، لكنه، في الواقع، الوعي الديني كنموذج للوعي الإنساني عموماً»[2].

وقد حدد فويرباخ الفكرة الأساسية للكتاب في رسالة إلى الناشر أوتو فيغان Otto Wigand يعلمه فيها باقتراب موعد الانتهاء من تأليف الكتاب، يقول فيها: «الفكرة الأساسية للكتاب هي تقريباً التالية: الماهية الموضوعية للدين، وبشكل خاص الدين المسيحي، ليست شيئاً آخر سوى ماهية القلب الإنساني، وخاصة القلب المسيحي. سر اللاهوت إذا هو الانثروبولوجيا»[3].

أما بالنسبة للبنية الشكلية للكتاب، يقول فارتوفسكي:

«إنه يتبع النموذج الديالكتيكي الكلاسيكي للموضوعة Thèse والنقيضة Antithèse. يقسم المؤلف إلى قسمين، أولهما يعرض الموضوعة اللامتوسطة، كما يعرض الثاني النقيضة. أما المركب Synthèse الديالكتيكي المنتظر، الذي عليه أن يكمّل المثلث الهيغلي فلم يُعرض بنيوياً في قسم ثالث، لكنه موجود في المناقشة في القسمين الأول والثاني، أي إنه متضمن في الكتاب كله. بتعابير أوضح: يصف فويرباخ موضوع القسم الأول على أنه الدين، وموضوع الثاني على أنه اللاهوت. المركب هو إعادة صياغة القسم الأول، ولكن بمعناه الحقيقي، المتوسط: موضوع الدين هو الإنسان، لذلك الماهية الحقيقية للدين هي الأنثروبولوجيا، أي دراسة الطبيعة الإنسانية. الوعي الديني التلقائي، المباشر أو الساذج يعرف هذه الحقيقة ولكن فقط رمزيّاً، بشكلها المتغرّب. اللاهوت يجعل هذا الاغتراب سيستامياً، يموضع الماهية الإنسانية للدين في شكلها الآخر كلياً: كالله. وحيث يعتقد الدين بالله ـ الإنسان، يجعل اللاهوت التناقض الضمني صريحاً. لذلك، حسب الطريقة

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.197-198.

(٢) Ibid., p.198.

(٣) انظر Arvon, H.: op. cit., p.10.

الديالكتيكية، اللاهوت هو سلب الدين، إنه يحقق التناقض في قلب الوعي الديني ويؤقنم الإنقسام الداخلي في الطبيعة الإنسانية (بين الفرد والنوع) كانقسام ميتافيزيقي بين الإنسان والله. محتوى اللاهوت يكون، بكل الحالات، نفس محتوى الدين: لا يزال الإنسان ولكن بشكله الأكثر تغرّباً. سر اللاهوت، ترجمته، هو الأنثروبولوجيا»[1].

وقد جاء تقسيم الكتاب على النحو نفسه الذي يتحدث عنه فارتوفسكي؛ فالقسم الأول من «ماهية المسيحية» هو بعنوان: «الماهية الحقيقية أي الأنثروبولوجية للدين». في هذا القسم يحلّل فويرباخ الدين إلى ماهيته، إلى حقيقته التي هي الإنسان، مبرهناً أنه ليس هناك من اختلاف بين ذات أو وجود الله وذات أو وجود الإنسان. وهذه الماهية هي التي يريد فويرباخ أن يحافظ عليها، أي أن الدين، عنده، ضروري بهذا المعنى. أما القسم الثاني فعنوانه: «الماهية غير الحقيقية أي اللاهوتية للدين»، وفيه يحلّل فويرباخ الدين إلى تناقضاته حيث يظهر أن الاختلاف الذي يقيمه اللاهوتيون بين المحمولات الأنثروبولوجية والمحمولات اللاهوتية هو اختلاف محال. ويعطي فويرباخ المثل التالي:

«في القسم الأول أبرهن أن ابن الله في الدين هو ابن حقيقي، انه ابن الله بالمعنى ذاته حيث الإنسان هو ابن الإنسان، واكتشف بذلك الحقيقة التي تدرك وتؤكد أن ماهية الدين، كعلاقة إلهية، هي علاقة إنسانية بعمق. في القسم الثاني، بالعكس، أبرهن أن ابن الله (ليس مباشرة في الدين نفسه، بدون شك، لكن في التأمّل العقلي الذاتي للدين) ليس ابناً بالمعنى الطبيعي والإنساني، لكنه ابن بطريقة مختلفة كلّياً، مضادة للطبيعة وللعقل، وبالتالي محالة وغير عقلية، وأجد في هذا السلب للمعنى والعقل الإنسانيين اللاحقيقة والمظهر السلبي للدين. لذلك يكون القسم الأول هو الدليل المباشر، والثاني هو الدليل غير المباشر على الطبيعة الأنثروبولوجية للاهوت، الثاني يعيدنا بالضرورة، إذاً، إلى الأول...»[2].

الله والسماء، بالنسبة لفويرباخ، ليسا شيئاً آخر سوى الأرض والإنسان. ومن هذا المنطلق يصبح الدين محبة الإنسان للإنسان. فماهية الدين، كما ذكرنا أعلاه،

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.259.

(٢) Feuerbach: «Essence...», p.105-106.

ليست شيئاً آخر سوى ماهية قلب الإنسان. وفويرباخ يعبّر عن دينه الجديد في ردّه على ماكس شترنر M. Stirner سنة ١٨٤٥ حيث يقول: «ألا يكون عندك دين يعني: أنك لا تفكّر إلاّ بنفسك. أن يكون لك دين معناه: أن تفكّر بآخرين غيرك. وهذا الدين سيكون الدائم الوحيد، على الأقل، ما دام يوجد على الأرض أكثر من إنسان «وحيد»»(١).

(١) Feuerbach: «L'Essence du Christianisme» dans son rapport à «l'Unique» et sa propriété», «Manifestes», p.230.

الفصل الأول

الـماهية الـموضوعية للديـن الـمسيحي: ماهية القلب الإنساني

في الفصل الأول من مقدمة «ماهية المسيحية»، الذي يعالج موضوع «ماهية الإنسان بوجه عام»، يقول فويرباخ إن الدين يستند على الاختلاف الجوهري بين الإنسان والحيوان: الإنسان متديّن، الحيوان ليس كذلك. ويتساءل: ما هو إذاً هذا الاختلاف الجوهري الذي جعل الدين ممتنعاً على الحيوانات وخصّ الإنسان وحده بالتديّن؟ إنه الوعي، وبالتحديد الوعي الديني، الوعي بحصر المعنى كما يسمّيه فويرباخ. وهذا الوعي بالمعنى الحصري لا يوجد إلا هناك حيث يوجد كائن له نوعه كموضوع. فالحيوان يتخذ من ذاته موضوعاً لذاته، ولكن كفرد وليس كنوع، أي، إذا صحّ التعبير، يتّخذ من «أناه» موضوعاً لذاته بوصفه نفس «الأنا»؛ ذلك أن الحياة الداخلية عند الحيوان هي واحدة مع حياته الخارجية؛ أما الإنسان فعنده حياة داخلية وحياة خارجية. الحياة الداخلية للإنسان، يقول فويرباخ: هي «تلك التي تعيده إلى نوعه، إلى ماهيته. الإنسان يفكّر، أي يتحادث ويتكلم مع نفسه. الحيوان لا يستطيع أن يؤدي أيّة وظيفة نوعية بدون فرد آخر خارجي عنه؛ الإنسان بالعكس، بدون أي آخر، يستطيع أن يؤدي الوظيفة النوعية للفكر، للكلام ـ لأن الفكر والكلام هما وظائف نوعية حقيقية. الإنسان هو في نفس الوقت «أنا»

و «أنت» Je et Tu لنفسه. إنه يستطيع أن يضع نفسه مكان الآخر، وذلك بالتحديد لأن له كموضوع ليس فرديته وإنما نوعه، ماهيته»[1].

إذاً، «الأنت» le Tu الحاضرة في داخلية الإنسان، ليست «أنت» محدّدة (وإن كان الإنسان يحاور نفسه في معظم الأحيان على أنه «أنت» آخر محدّد بدقّة، لكن حتى في هذه الحالة، ما يقوم به الإنسان هو وظيفة نوعية، ذلك أن الفكر والكلام، كما ذكرنا، هما وظيفتان نوعيتان)، إنها تُمثل النوع الإنساني. وهذه الماهية الخاصة بالإنسان هي التي تشكّل موضوع الدين والأساس الذي يقوم عليه.

فالواقع، إنه في حالة الموضوع الديني يتطابق الوعي مباشرة مع وعي الذات، بخلاف ما هو الحال أثناء علاقة الوعي بالموضوعات الحسّية. فالموضوع الحسّي يوجد خارج الإنسان، أما الموضوع الديني فيوجد في الإنسان، إنه موضوع داخلي. ويشرح جان بيار أوزييه J.P. Osier مترجم كتاب «ماهية المسيحية» إلى الفرنسية، فكرة فويرباخ هذه على النحو التالي:

«أن تكون واعياً يعني أن يكون عندك موضوع، أن تكون واعياً يعني أن يكون عندك وعي بكذا... لكن هناك موضوعاً وموضوعاً. والوعي لا يكون وعياً بالمعنى الحصري أي بالمعنى الإنساني للكلمة، المعنى الذي اكتشفته الأنثروبولوجيا، إلا هناك حيث يكون هو نفسه الموضوع الخاص لنفسه، إلا هناك حيث يكون وعي الذات. لكن هذه المعادلة وعي/وعي الذات، بانطلاقتها الهيغلية، يمكن أن تبدو هي أيضاً غامضة. لكن هذا الغموض يتبدّد منذ أن يتناول الامتحان الذات Le Soi التي تجعل الوعي الإنساني وعياً. الذات موضوع الوعي، التي جرى تجاهلها كذات في الدين، ليست شيئاً آخر سوى الحضور الأصلي للنوع في الوعي»[2].
النوع، الماهية، الماهية النوعية كلها تعبّر عن شيء واحد وحيد عند فويرباخ.

من هنا نستنتج أن ماهية الإنسان، بخلاف الحيوان، ليست فقط أساس الدين وإنما هي أيضا موضوعه. «لكن الدين هو الوعي باللامتناهي»، وكذلك ماهية الإنسان ليست متناهية ومحدودة، ولكنها لا متناهية. إنها ماهية النوع التي هي

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 118.

(٢) مقدمة المترجم Ibid., p.20.

مجموع الكمالات اللامتناهية للأفراد الإنسانيين المتناهين. فالدين، كما هو معلوم، يستجيب لحاجة عملية والأمر بالنسبة له التعويض عن الألم، الناتج عن تناه لا يمكن تجاوزه، أكثر مما هو إشباع لرغبة علمية.

ويتساءل فويرباخ ما هي إذن ماهية الإنسان، ما الذي يشكّل في الإنسان النوع، الإنسانية بكل معنى الكلمة؟ ويجيب: العقل، الإرادة والقلب. العقل، الحب والإرادة هي كمالات، إنها الماهية المطلقة للإنسان كإنسان، إنها هدف وجوده. الإنسان يوجد: ليعرف، ليحب، ليريد. لكن، يقول آرفون، «عندما يقارن الإنسان معارفه وقوته الأخلاقية بأفعال ومعرفة الإنسانية مجتمعة، أو أيضاً ضعفه بالمقارنة مع القدرة الكلية للطبيعة، فهو يعتقد أنه واجه حدوده الخاصة. إذ يقتنع من الآن وصاعداً بأنه غير قادر، بوسائله الخاصة، أن يحقق الخير والحب والحق فإنه يسقط هذه المسندات الإنسانية، هذه «المحمولات» كما يسميها فويرباخ، خارجاً عن ذاته ليحولها إلى كائن أعلى يسميه الله»[1].

هكذا، في الدين، يغرّب الإنسان ماهيته النوعية عن ذاته بقصد فهم هذه الماهية. فالإنسان المتناهي، المحتاج، الفاني، يقع في تناقض مع ماهيته النوعية اللامتناهية، الخالدة، دون أن يعرف السر، فيسقط هذه الماهية، في الدين، بشكل «إله» يتّصف بصفات الإنسان الكامل، اللامتناهي، والتي هي في الأساس مواصفات النوع. وماهية النوع، كما ذكرنا، هي مجموع الكمالات الإنسانية، السابقة واللاحقة، منذ أن وجد بشر ولغاية ما يبقى أكثر من شخص واحد في الكون.

وهذا الاغتراب الديني هو الاغتراب الحقيقي عند فويرباخ، إنه اغتراب الذات الإنسانية عن ذاتها، لكنها، في نفس الوقت الذي تغرّبت فيه، ستحاول استعادة ذاتها من جديد. الله، كما يقول فويرباخ، هو «في ذاته ولذاته ذات الإنسان المغرّبة، التي يستعيد حيازتها بنفس الوقت. فكما أن الحركة الشريانية تدفع نحو الأطراف بالدم الذي تعيده الحركة الوريدية، وكما أن الحياة تقوم على انقباض وانبساط القلب المستمرين، كذلك في الدين: في الانقباض الديني يدفع الإنسان من ذاته ماهيته الخاصة، يطرد ذاته، يرمي ذاته بذاته؛ في الانبساط الديني، يستعيد في قلبه الماهية المطرودة»[2].

---

(١) Arvon, H.: op. cit., p.33.

(٢) Feuerbach: «Essence...», p. 149.

هكذا، لا يعود الاغتراب اغتراباً للمطلق من أجل وعي ذاته، كما هو الحال عند هيغل، بل اغتراب الإنسان ذاته من أجل إدراك ماهيته. فالحقيقة التي تبحث عنها الفلسفة هي الإنسان وليس العقل المجرّد، وهذا ما فعله فويرباخ في كتابه من خلال حل لغز الدين المسيحي كما يسميه. في هذا الصدد يقول هنري آرفون:

«كل نقد فويرباخ الديني مستوحى من فكرة الاغتراب وموجّه بها. من المعلوم أن هذه الفكرة تشكل العنصر المحرّك للفلسفة الهيغلية. ولكن بدلاً من الانضواء في إطار هذه المأساة النظرية التي هي إعادة غزو الروح، حيث كان الطلاق حاصلاً بين الروح والواقع [كانط]، بين الذات الروحية والموضوع المادي الذي استُلب منها وتريد استعادته [هذه المأساة النظرية في إعادة غزوالروح للموضوع المادي كما هو الحال عند هيغل]، أصبحت بالنسبة لفويرباخ، الوجود المفارق La transcendance الذي يستأثر خطأ بما يعود للمحايثة [لهذا العالم] à l'immanence وحدها. كما عند هيغل، بعد أن تغرّبت الروح في المادة، تعرّفت على ذاتها فيها وانتهت بوعي خاصيتها المطلقة؛ كذلك الإنسان، بعد أن أضاع نفسه في الله وجدها فيه من جديد وبهذا بالذات اكتشف سيادته»(١). وهذا الاكتشاف للسيادة هو الذي سيساعد على الانتقال إلى مرحلة الانثروبولوجيا الفويرباخية، هذه الأنثروبولوجيا التي لها ارتباطها العملي: الارتقاء بالإنسان كقيمة للإنسان، أي «إنسانية» Humanisme.

هنا أصبح من المشروع طرح السؤال: لماذا انطلق فويرباخ من الدين المسيحي وليس من الدين بوجه عام، وكيف استطاع أن يعمّم استنتاجاته على الدين عموماً؟

لقد تردّد فويرباخ طويلاً قبل أن يعتمد «ماهية المسيحية» كعنوان للكتاب. فـ «ماهية المسيحية» كان له في الأصل كعنوان:

اعرف نفسك بنفسك connais-toi toi-même. وكعنوان فرعي: نقد اللاعقل الخالص Critique de la Déraison pure.

لكن «إذا كان العنوان النهائي قادراً أكثر من غيره على جذب اهتمام القارىء [كما يقول آرفون] فإن القول السقراطي «اعرف نفسك بنفسك» قادر أكثر من أي

---

(١) Arvon, H.: op. cit., p.31-32.

شيء آخر على تلخيص أطروحة فويرباخ في هذا الكتاب. والواقع أن الأمر بالنسبة لفويرباخ هو أن يكشف أسرار الدين، من خلال طرده لأوهام اللاهوت، كي يستطيع الإنسان الذي له ماهية هي في نفس الوقت، مخفية عنه ومكشوفة له بالدين، أن يعرف نفسه بنفسه»[1].

والحق إن العنوانين متقاربين جداً، فعرض ماهية المسيحية يعني أن نعرض أمام الإنسان ماهيته التي تمّ تجاهلها، أي نقد جهله، لا عقله، بهذه الماهية ليصبح واعياً بها. لذلك يبقى المقصود واحداً من العنوانين. إلا أن اختيار فويرباخ للعنوان التالي: «ماهية المسيحية» كان له حافزان كما يرى أوزييه:

الأول: «المسيحية هي الدين الوحيد الذي دُفعت فيه الصفة الإنسانية لله حتى نهايتها، وخاصة في اللوثرية التي هي الموضوع المميّز للفكر الفويرباخي»[2].

فصيرورة الله إلى إنسان (المسيح) التي تشكل نقطة انطلاق المسيحية، هي التي ستكشف بوضوح أن ماهية الدين هي ماهية الإنسان. ولهذا السبب أخذ فويرباخ المسيحية، وليس لأنها تتميّز بصفات تقدّمية بالنسبة للأديان الأخرى، لكن لأن فيها تنكشف ماهية الدين بوجه عام. ولهذا السبب عينه تتبوأ اللوثرية، في «ماهية المسيحية»، مكانة محترمة. ذلك أن لوثر Luther رسم بالتحديد عودة كاشفة نحو الأصل، فالإصلاح لم يكن شيئاً آخر، من هذا المنظار، سوى إعادة اكتشاف الأصلي، المقنع بالمستنبط، عبر عصور من سيطرة اللاهوت.

والحق أن الاستشهادات من لوثر في الكتاب، تمتد على صفحات بكاملها، إضافة إلى الحواشي. فالمسيح الإنسان هو وحده إله البروتستانتية. «إذ إنها لم تعد تهتم، كالكاثوليكية، بما هو الله في ذاته، إنما فقط بما هو من أجل الإنسان، كذلك لم يعد لديها ميل نظري أو تأملي، كالكاثوليكية، إنها لم تعد لاهوتاً ـ ليست بشكل أساسي سوى علم المسيح، كريستولوجيا Christologie، أي أنثروبولوجيا دينية»، كما سيقول فويرباخ في المبدأ الثاني من «مبادىء فلسفة المستقبل».

---

(١) Arvon, H.: op. cit., p.33.

(٢) مقدمة المترجم Feuerbach: «Essence...», p. 28.

الثاني: «ذو طابع جدالي، أنه يعبّر عن الإرادة الواضحة بمهاجمة الفلسفة الهيغلية مباشرة»[١].

فالمسيحية تشغل مكانة مميّزة عند هيغل، والأديان الأخرى ليست، بالنسبة له، سوى مقدّمات للوصول إلى المسيحية. كما أن المسيحية عند هيغل تتوافق مع الصفة العقلية للدولة. لذلك يرى أوزييه أن تصفية حساب فويرباخ مع المسيحية، هو، في الوقت نفسه، تصفية حسابه مع هيغل، طالما أن المسيحية تشغل، بالنسبة لهيغل، مكانة أساسية، سواء بالنسبة للفلسفة أو بالنسبة للسياسة. ولهذه الناحية أهمية كبرى عند فويرباخ. وقد اضطر سنة ١٨٤٢، في مقالة بعنوان: «مساهمة في الحكم على الكتاب» (أي كتابه «ماهية المسيحية»)، إلى إظهار الصفة الأساسية المعادية لهيغل في كتابه، يقول:

«التقييمات المختلفة التي ظهرت حتى الآن، فيما يختص بكتابي «ماهية المسيحية»، هي سطحية إلى حدّ أنني وجدت نفسي مضطراً أن أقدم للقارىء بعض المعطيات التي سوف تساعده على تقديره بشكل صحيح. إن مراسلاً من فرانكفورت نشر في مجلة أوكسبورغ العامة، وبطريقة غير نقدية ودون أن يخجل من أن يؤكد علانية أنه يكفي قراءة «بضع صفحات» من كتابي ليقتنع بتماثل، إذا لم يكن بغموض، مؤلف هذا الكتاب مع مؤلف «نفير الحكم الأخير» (برونو باور B. Bauer). إذ، انه لو بدلاً من قراءة بضع صفحات من كتابي، لم يقرأ إلا صفحة واحدة، ولكن بشكل صحيح، لكان اكتشف أن بين منهج هيغل وبين طريقتي في التفكير، بين فلسفة الدين الهيغلية وبين فلسفتي الدينية، وكذلك، بالتالي، بين «النفير» (الذي يريد أن يستنبط نتائج «فلسفة الدين السلبية» مباشرة انطلاقاً من هيغل، كما لو أن الأخير قال نفس الشيء) وبين كتابي اختلافاً جوهرياً»[٢].

إذاً، لم يختر فويرباخ المسيحية بسبب تفوقها على الأديان الأخرى، لكن، كما قلنا، لأنها الدين الذي دُفعت فيه الصفة الإنسانية لله حتى نهايتها، الدين الذي يتألم فيه الإله كما يتألم البشر، ويغفر فيه الإله الخطايا كما يصفح البشر عن بعضهم البعض، فيحوز بذلك الخاصية الأساسية التي يجب أن يحوزها الدين

---

(١) مقدمة المترجم Feuerbach: «Essence...», p. 28.

(٢) مقدمة المترجم Feuerbach: «Essence...», p. 44.

الحقيقي عند فويرباخ، حيث يرى ـ كما يقول أوزييه ـ إن «وحده يستحق اسم الدين ذاك الذي دافعه انفعال، ألم: من هنا الامتياز الممنوح للمسيحية»[١].

الألم، المحبّة، العاطفة، وباختصار القلب هي ماهية الدين. محبة الإنسان للإله المُحب هي ماهية الدين. والخيال هو الذي يتكفّل بإشباع هذه العاطفة الطبيعية التي لم تعطَ حقها بعد، أمثال الرغبات والحاجات... فـ «الصورة l'Image وحدها تسيطر على الإنسان وتجعله سعيداً، ككائن عنده روح وحساسية»[٢].

في مقدمة الطبعة الأولى يقول فويرباخ: «الصورة هي التي تؤسس التمييز الجوهري بين الدين والفلسفة. الدين دراماتيكي بشكل أساسي. الله هو نفسه كائن دراماتيكي، أي شخصي، من ينتزع من الدين الصورة ينتزع منه موضوعه...». هكذا، الدين يتعاطى مع الصور، موضوعه الصورة، ويوضح فويرباخ: «بيد أن الصور في هذا الكتاب لن ترفع لا كأفكار ـ على الأقل ليس بمعنى الفلسفة النظرية للدين ـ ولا كأشياء، إنما تعتبر مجرّد صور...». وفي هذا الإطار يوضح فارتوفسكي أن فويرباخ يعمل هنا على مستويين، شارحاً فكرته هذه كالتالي:

«إن محتوى الوعي الديني هو الصورة... الصورة ليست شيئاً آخر سوى صورة، وليس كما يعتبرها اللاهوت أو الفلسفة النظرية... من جهة يأخذ كتاب «ماهية المسيحية» الصورة الدينية كموضوعه الحقيقي، في طريق نقد الأقنمة اللاهوتية للصورة. ومن جهة أخرى يهتم فويرباخ بالعملية النفسية التي تولد الصورة، وهذا ما يفسّر بالتالي ماذا تكون الصورة»[٣].

من هذا المنطلق يجد فويرباخ أن مواضيع الوعي الديني هي صور الطبيعة الإنسانية وقد أسقطت projected في شكل موضوعي. وسوف نرى كيف سيتوصّل الإنسان من خلال هذه الصور إلى معرفة طبيعته، بينما لا يتّضح له ذلك في الدين، أي بالشكل الذي أعطي لهذه الصور في الدين، حيث يظن ان الصورة هي شيء آخر وليست صورة. ولكن ما يدركه الوعي الديني هو معنى هذه الصورة كآخر: ما ترمز إليه هو إنساني، شخصي. هذه هي حقيقة الدين التي يريد فويرباخ

(١) انظر: Feuerbach: «Essence...», p. 25.

(٢) Ibid., p.202.

(٣) Wartofsky, M.: op. cit., p.252-253.

أن يخلصها من الانحراف اللاهوتي. لهذا السبب يركّز على المسيحية الأصلية، المسيحية الكلاسيكية وقبل أن تجري عليها التحريفات على مرّ العصور. يقول في مقدمة الطبعة الأولى:

«هناك سبب كاف لأن يكون المؤلف قد استخرج شواهده من أرشيف العصور الغابرة في القدم. المسيحية هي أيضاً كان لها مرحلتها الكلاسيكية. ووحده الحقيقي، العظيم، الكلاسيكي، جدير بأن يفكّر فيه، الغير ـ كلاسيكي يخرج من ميدان الكوميديا والهجاء. إذاً، للتمكّن من تثبيت المسيحية كموضوع جدير بالفكر، كان على المؤلف أن يتجرّد عن المسيحية الجبانة، السطحية، المرفهة، المدعية الجمال، المتظرّفة، المنغمسة في اللذات، للعالم الحديث، ليتحوّل إلى الأزمنة حيث كانت زوجة المسيح لا تزال عذراء عفيفة وطاهرة، وحيث لم تكن بعد قد أحاكت، في تاج شوك زوجها السماوي، الورود والرياحين من إلهة الحب والجمال (Vénus) الوثنية حتى تتحاشى التلاشي أمام مشهد الله المتألم، إلى العصر الذي كانت فيه فقيرة بالكنوز الأرضية، لكنها غنية وسعيدة بما فيه الكفاية بمتعة أسرار الحب الفوق طبيعية»[1].

ولهذا السبب أيضاً يعيد فويرباخ، في «ماهية المسيحية»، إلى الأذهان ما قاله في مؤلفاته السابقة بهذا الخصوص، يقول: «... أظهرت فيها أن المسيحية اختفت منذ زمن طويل ليس فقط من العقل وإنما أيضاً من حياة الإنسانية، وانها لم تعد سوى فكرة ثابتة، تجد نفسها في التناقض الصارخ مع شركاتنا للتأمين، مع خطوط سككنا الحديدية وقطاراتنا، مع معارض رسومنا ومتاحف تماثيلنا، مع مدارسنا العسكرية والصناعية، مع مسارحنا ومكتبات التاريخ الطبيعي عندنا»[2]، مختتماً بذلك مقدمة الطبعة الثانية.

وسنة ١٨٤٢، أي بعد أقل من سنة على صدور «ماهية المسيحية»، يقول فويرباخ في مقالته بعنوان ضرورة تغيير: «في الأصل، الدين نار، طاقة، حقيقة، كل دين يبدأ بأن يكون دقيقاً strict وصارماً بالمطلق؛ مع الزمن يضعف، يتلاشى، يصبح غير أمين لذاته، غير مبال، ويخضع لحكم العادة»[3]. وفويرباخ يريد العودة

---

(١) .Feuerbach: «Essence...», p. 92

(٢) .Ibid., p.113

(٣) .Feuerbach: «Manifestes...», p.98

إلى هذا «الأصل» ليرينا أن الدين، في الأصل، (الموضوعة) هو التعبير عن ماهية الإنسان. ثم جاء اللاهوت (النقيضة) ليضع هذه الماهية في الماوراء، فيخفي بذلك حقيقة الدين. وأخيراً المركب القائم على إعادة صياغة الموضوعة بمعناها الحقيقي التي ستكشفها الأنثروبولوجيا الفويرباخية: «سر اللاهوت هو الأنثربولوجيا».

وبالعودة إلى موضوعنا، نرى أن موضوع الوعي الديني هو موضوع للشعور الذي هو، بالمعنى الديني الأصلي الذي رجع له فويرباخ، تعاطف ومحبّة، المحبة التي دعت إليها المسيحية في الأصل. وهذا التعاطف هو الأساس الذي نشأ عليه الدين.

لكن فويرباخ لم يكتفِ بذلك بل يبحث عن الأساس لهذا الأساس، أي عن سبب وجود هذا التعاطف أو الانفعال، ويجد السبب في كون الإنسان ليس فكراً خالصاً فقط إنما هو أيضاً انفعال، وانفعال متناه لأنه فردي؛ وبالتالي، يقول أوزييه:

«يتوقف التناهي عن أن يكون مقولة ليتجسّد ويصبح بذلك ألماً ومعاناة بأن يكون متناهياً وألاّ يكون غير ذلك. هذا الألم يقود الفرد إلى مواجهة ما يكونه مع ما يكونه النوع، كما لو أن لهذين الكائنين نفس الكيفية الأونطولوجية». وبتعابير فويرباخ: يتساءل الإنسان مع نفسه: أيّة أهمية لي؟ ماذا يقدّم أو يؤخر وجودي أو عدم وجودي؟ أن أكون أو لا أكون فهذا لا يغيّر شيئاً في مسيرة البشرية. فالحياة مستمرة دائماً إلى الأمام وكأن النوع البشري بمجموعه ينفّذ ما هو مقرر بغض النظر عن أي فرد من أفراده، ودون أن يلحظ القرار أي فرد محدد. البشرية تنشد «الخير» منذ طفولتها ولكن ولا واحد بمفرده يستطيع أن يحقق هذا الخير بل كل واحد يرى، ولو بالغريزة، ان الخير سيتحقق في المستقبل البعيد وعلى يد النوع الإنساني بكامله. وكلما هرم الإنسان كلما صدمت هذه الحقيقة أنفه، وبالتالي، زاد ألمه، مما يؤدي بالتأكيد إلى تعلّقه أكثر بالحياة وبخيرات الدنيا التي لم يعرف أهميتها في صباه من جهة، ويتعلّق أكثر، من جهة أخرى، بالكائن الكامل الذي يستطيع أن يحقق الخير الذي لم يستطع تحقيقه لا هو ولا أي فرد من نوعه، وهذا الكائن الكامل ليس سوى الكائن الذي يحوز كل الكمالات التي لا يحوزها إلا النوع الإنساني بكامله. بهذا المعنى يتابع أوزييه: «هذه المقارنة، المتناقضة نظرياً، أصبحت ممكنة بواسطة الخيال الذي يتعهّد بأن يحوّل إلى الكائن المفكّر والمرغوب فيه الوجود الفردي الذي ينقصه. والواقع أنه في ظل سيطرة الشعور

بالتناهي يخص الخيال النوع المفكَّر بالفكر pensé par l'entendement ويهبه الثروة التي يتمتع بها الموضوع المتناهي وحده: الوجود الواقعي»[١].

الخيال إذاً هو الذي يحل التناقض، وحده يفسّر وجود كائن يحوز كل صفات النوع الإنساني التي لا يمكن أن يتجسّد في أي وجود فردي، في التناهي. وهذا ما يعبّر عنه الدين المسيحي بشكل واضح بنظر فويرباخ.

أما الماهية الموضوعية لهذا الخيال في المسيحية فيجدها فويرباخ في الشخص الثاني، الوسيط Le médiateur كما يتّضح من الفصل السادس من القسم الأول من «ماهيّة المسيحية»، الذي عنوانه: «سر اللوغوس والصورة الإلهية». فالوسيط هو الإله الحقيقي لكل دين، وفوقه يصبح الله «كالفكر البارد فوق القلب الحار». لكن التحديدات التي يعرف بها المسيح هي بشكل أساسي صور images. وهنا لا بدّ من القول إن: «هذه الصور لم تنتج من عدم القدرة الإنسانية على إمكان تفكير الموضوع بشكل آخر، غير بالصور ـ هذا التفسير سيكون خاطئاً بالكامل ـ وإنما لا يمكن التفكير بالأمر بدقة، إلا بالصور لأنه هو نفسه صورة. الابن إذاً يسمى صراحة صورة الله، خاصية وجوده أن يكون صورة الله، خيال الله، المجد المنظور لله غير المنظور. الابن هو إشباع حاجة النظر بصور...»[٢]. فالصور التي ينشؤها الوعي الديني ليست صوراً وهمية، صورة المسيح مثلاً ليست صورة كائن وهمي لا وجود له؛ إنها التعبير عن حاجات إنسانية، رغبات إنسانية، مشاعر إنسانية؛ وما يعطيها هذه الميزة الإنسانية هو كونها الوعي بموضوع للعاطفة. والدين ليس تأمّلياً، «موضوعه هو موضوع ليس للعقل إنما للشعور، موضوعه هو دائماً الجزئي الملموس، الموجود the existential، تحت شكل صورته الحسيّة»، كما يعبّر فارتوفسكي[٣]. الخيال الحسّي هو أداة التعبير عن هذه العاطفة. صورة المسيح المتجسّد ليست سوى التعبير عن حب الله للإنسان، إنه تجسّد من أجل الإنسان. من هذا المنطلق يعتبر فويرباخ أن الحب، الذي تجاوز التمييز بين شخص الإنسان وشخص الله، هو الذي كان سبب الخلاص في المسيحية. فالحب يبقى لكن

---

(١) انظر Feuerbach: «Essence...», p. 23.

(٢) Ibid., p. 202.

(٣) انظر Wartofsky, M.: op. cit, p.260.

التجسّد على الأرض يذهب. وهذه القدرة الخارقة للحب يعبّر عنها فويرباخ في المقطع الرائع التالي:

«الحب هو الصلة، مبدأ التوسّط بين الكامل والناقص، الكائن بدون خطيئة والخاطيء، العام والفردي، القانون والقلب، الإلهي والإنساني. الحب هو الله في شخص، خارج الحب لا يوجد الله. الحب يؤله الإنسان ويؤنسن الله. الحب يقوي الضعيف ويضعف القوي، ينزل العالي ويعلّي الوضيع، يمثلن idéalise المادة ويمدّي matérialise الروح. الحب هو الوحدة الحقيقية لله والإنسان، للروح والطبيعة. في الحب، الطبيعة المشتركة هي روح، والروح المميزة طبيعة. أن تحب يعني أن تلغي الروح انطلاقاً من الروح، أن تلغي المادة انطلاقاً من المادة»[١].

لكن الحب يؤكد ذاته بالألم. فالله كالله هو مجموع الكمال الإنساني، لكن «الله كالمسيح هو مجموع البؤس الإنساني» كما يقول فويرباخ. وهذا الألم الذي تحمّله الله عن الناس، في شخص الابن، هو الذي يوحّد الكامل والناقص ويعوّض عن ألم الأفراد الحاصل نتيجة شعورهم بالتناهي. فالحب عاطفة وهذه العاطفة هي الماهية الحقيقية للدين. لكن هذه العاطفة وحدها هي التي تجعل من الدين ضرورة موضوعية وهي، بالتالي، التي تحمل فويرباخ على الإبقاء، في نظريته «الإنسانية»، على الدين بوصفه تعاطفاً ومحبّة. «فالعاطفة [كما يقول فارتوفسكي معبّراً عن موقف فويرباخ] هي القدرة المميزة لمعرفة الذات الإنسانية، إنها القاعدة التجريبية لإنسانية فويرباخ»[٢]، أي بمعنى أوضح، العاطفة هي المنطلق الحسي الذي اتخذه فويرباخ من أجل وضع نظريته «الإنسانية».

هكذا، في الدين، يعوّض الإنسان حاجاته بالخيال. فالصورة الحسّية هي موضوع الوعي الديني الذي يتعامل مع هذه الصور على أنها الشيء ذاته، يقول فارتوفسكي:

«كونه يعرف أن محتوى الوعي الديني هو الصورة ويعرف أن هذا الوعي يأخذ الصورة على أنها الشيء ذاته، يسأل الفيلسوف التكويني ـ النقدي «كيف يتم

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 169-170.

(٢) Wartofsky, M.: op. cit., p.215.

تشكيل هذه الصورة؟ كيف تفسّر الصورة؟»». والجواب متضمّن فيما ذكرناه أعلاه لكن لا بدّ من بعض التوضيح مستعينين بفارتوفسكي ثانية:

«الحقائق الطبيعية البسيطة التي تقلّصت إليها الأسرار الفوق طبيعية للدين، تصبح حقائق عن الطبيعة الإنسانية، وبشكل خاص، حقائق عن العمليات النفسية التي تخلق الأسرار الفوق طبيعية. إنها حقائق عن تشكّل المفهوم الديني، وبسبب مجالها الكلي، هي حقائق عن تشكّل المفهوم بوجه عام»[1].

لكن بالرغم من أن المحتوى الفوق طبيعي والفوق إنساني للمسيحية تطبعن materialisé وتشبه بالإنسان anthropomorphisé منذ زمن بعيد، فإن «عصرنا ولاهوتنا، نتيجة ترددهما ورعونتهما وسطحيتهما، يستمران ملاحقين بالماهية الفوق إنسانية والفوق طبيعية للمسيحية القديمة، على الأقل بشكل شبح» لكن «الأشباح هي ظلال الماضي ـ إنها تعيدنا بالضرورة إلى السؤال: ماذا كان الشبح عندما كان لا يزال كائناً من لحم ودم؟»[2].

لهذا السبب عاد فويرباخ إلى الأصل، كما قلنا، «فليس إلا في الأصل يمكن معرفة شيء ما حسب ماهيته الحقيقية. غير واعٍ وبدون إرادة بدأ الإنسان بأن يخلق الله على صورته، ثم واعياً وبإرادته، هذا الله نفسه، خلق، من جديد، الإنسان على صورته»[3]. لكن فويرباخ يطلب من القارىء ألاّ يغرب عن باله أنه عندما يكتب عن الأزمنة القديمة فهذا ليس من أجل الأزمنة القديمة، إنما في العصر الحديث ومن أجله، يعني إذاً ألاّ يغرب عن باله الشبح الحديث، بأخذه بعين الاعتبار ماهيته الأصلية، وبشكل عام، إن محتوى هذا الكتاب هو باتولوجي أو فيزيولوجي Pathologique ou physiologique، لكن هدفه ليس بأقل من ذلك علاجياً أو عملياً»[4].

---

(١) .Wartofsky, M.: op. cit., p.254

(٢) .Feuerbach: «Essence...», p. 93

(٣) .Ibid., p.249-250

(٤) .Ibid., p.93

الفصل الثاني
اللاهوت هو الشكل المعقلن فلسفياً للوعي الديني

قلنا إن أحد الدوافع الهامة التي حدت بفويرباخ إلى أخذ الدين المسيحي، بالتحديد، هو نيته في تصفية حسابه مع الهيغلية، فجاء نقده لهذه الأخيرة متزامناً مع نقده للدين المسيحي، حتى إنه يقول في إحدى ملاحظاته: «نحن ننقد الفلسفة النظرية la spéculation من خلال نقد الدين فقط، وذلك باقتصارنا على الأصيل، الأساسي وحده. إن نقد الفلسفة النظرية يحصل بكل بساطة عن طريق الاستنباط»[1].

والواقع أن فويرباخ، كما يقول آرفون، «يتهم الفلسفة الهيغلية [والحديثة كلها كما ذكرنا سابقاً] بأنها نوع من اللاهوت المقنّع. الوجود الهيغلي يبدو له منسوخاً عن المطلق الإلهي، إن نقده الفلسفي يستدعي إذاً نقد الدين الذي يشكّل، بالنسبة للفلسفة، التطبيق العملي تقريباً»[2]. بل إن موضوع الدين وموضوع الفلسفة واحد

(١) ملاحظة على الهامش Feuerbach: «Essence...», p. 371.

(٢) Arvon, H.: op. cit, p.29.

عند هيغل: إنه اكتشاف المطلق. لذلك فإن الاختلاف بين الدين والفلسفة هو اختلاف شكلي، فموضوعهما ومحتواهما، كما قلنا، واحد، إنما الاختلاف هو في طريقة التعبير عن هذا المحتوى. فالدين يتكلّم بالصور ويعتمد التمثّل représentation في التعبير، بينما تعتمد الفلسفة «الفكرة».

إن هذا التشابه بين الدين ـ وبالتحديد اللاهوت ـ وبين الفلسفة الهيغلية يجعل نقد هذه الأخيرة مرتبطاً بنقد اللاهوت. وهذا ما فعله فويرباخ. يقول في مقدمة الطبعة الثانية:

«... لقد أصبحت بحق وصواب لعنة المسيحيين الحديثين وبشكل خاص اللاهوتيين. لقد هاجمت الفلسفة النظرية في نقطة ضعفها الأساسية، في نقطة اعتزازها الحقيقية، مدمّراً بلا رحمة الوفاق الظاهري الذي أقامته بينها وبين الدين، موضّحاً أنه كان عليها أن تعرّي الدين من محتواه الحقيقي والجوهري لتجعله متوافقاً معها...»[1].

هكذا نلاحظ كيف يستمر فويرباخ، بعد «نقده للفلسفة الهيغلية» في هجومه على «الوفاق الظاهري» في الديالكتيك الهيغلي، وهو يقول في هذا الصدد:

«أرفض بشكل جذري بالمطلق، الفلسفة النظرية المطلقة، اللامادية، التي تسرّ ذاتها بذاتها، الفلسفة النظرية التي تستخرج مادتها من ذاتها. هناك عالم بيني وبين هؤلاء الفلاسفة الذين يقتلعون عيونهم من الرأس كي يتمكّنوا من التفكير بطريقة أفضل. أنا بحاجة إلى الحواس كي أفكّر، وقبل كل شيء إلى العينين... إذا كنت مثالياً، فهذا فقط في مجال الفلسفة العملية. بكلام آخر، أنا لا أحدّ الإنسانية بحدود الحاضر والماضي، إنني، بالعكس، أعتقد بصلابة أن العديد من الأشياء، بالطبع، العديد من الأشياء، التي تمرّ اليوم، أمام أعين قصيري النظر والورعين، كأحلام، كأفكار غير قابلة للتحقيق أبداً، كأوهام خالصة، سوف توجد غداً في تمام الواقع، غداً أي في العصر الذي سيأتي... باختصار، الفكرة ليست بالنسبة لي سوى الإيمان بالمستقبل التاريخي، في انتصار الحقيقة والفضيلة...»[2].

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 98.

(٢) Ibid., p.102.

إذاً، نقد اللاهوت، خاصة في القسم الثاني من «ماهية المسيحية»، هو نفسه نقد الفلسفة الهيغلية، فهيغل «ليس سوى لاهوتي متنكّر بثياب الفيلسوف». وهنا لا بدّ من التذكير أن غاية الدين، عند فويرباخ، هي أن يعي الإنسان ماهيته الخاصة، هي وعي ذات الإنسان، أي وعي الإنسان لذاته. ولكن هذا «لا يمكن أن يعني أن إنسان الوعي الديني يعي مباشرة أن وعيه لله هو وعي ذات ماهيته، ذلك لأن الحاجة لهذا الوعي هي بالضبط التي تؤسس الماهية الخاصة للدين. لابعاد سوء الفهم هذا من الأفضل القول: إن الدين هو أول وعي ذات للإنسان، لكن غير مباشرة»[1]. علماً أنه كلما كان الدين أقرب من أصله كلما كان حقيقياً أكثر، وكلما كانت ماهيته الحقيقية مكشوفة أكثر أيضاً، ثم إن وعي هذه الماهية الإنسانية، ليس سوى تعبير عن المشاعر والحاجات والنشاطات الإنسانية. فالدين والفلسفة، كما يقول فارتوفسكي: «ليسا منفصلين، إنما بالأحرى، هما مرحلتان من نفس العملية، أعني العملية التي بواسطتها تتوصّل الكائنات البشرية إلى معرفة وإدراك طبيعتها الإنسانية الخاصة. لكن إدراك ووعي الذات هذا يصبح ممكناً فقط بعد إسقاطهما وتموضعهما كشيء غير إنساني، أي كـ «الله» God أو كـ «طبيعة» Nature أو كـ «وجود» Being[2].

لكن، يقول فويرباخ: «النظر في الماهية الإنسانية كماهية أخرى، موجودة لذاتها، هي مع ذلك في المفهوم الأصلي للدين، نظرة غير إرادية، طفولية، بريئة، تميّز الله عن الإنسان بنفس المباشرة التي تماثله بها من جديد مع الإنسان. لكن عندما يتقدّم الدين في السنين، ومع السنين يتقدّم في الفكر؛ عندما يستيقظ، داخل الدين، التأمل العقلي في الدين، عندما تبدأ شيخوخة وعي وحدة الماهية الإلهية مع ماهية الإنسان، باختصار عندما يصبح الدين لاهوتاً، عندها يصبح الانفصال، الذي كان في الأصل وديعاً وغير إرادي، بين الله والإنسان، تمييزاً مقصوداً، علماً، ليس له هدف سوى الاجلاء خارج الوعي لهذه الوحدة التي كانت قد أدخلت فيه»[3].

---

(١) .Feuerbach: «Essence...», p. 130

(٢) .Wartofsky, M.: op. cit., p.4

(٣) .Feuerbach: «Essence...», p. 345

هكذا، بقي موضوع اللاهوت، كما كان الدين في الأصل، فهم ماهية الإنسان، التعبير عن العواطف والحاجات الإنسانية، لكن هذه الماهية أصبحت متخفّية في اللاهوت، الذي وضعها في كائن آخر مختلف عن الإنسان، ووضع الحاجات الإنسانية نفسها في عالم آخر من حيث أهميتها وتحقيقها.

في الدين بالأصل كان هناك الله ـ الإنسان الذي لا يحتاج في وجوده إلى دليل. فالمسيح الذي هو الإله الحقيقي للمسيحية ـ حيث يرى فويرباخ أن الشخص المتوسط، بين الله وأي دين، يكون هو الإله الحقيقي للدين ـ وجد حيّاً يرزق في يوم من الأيام. لكن اللاهوت بارتباطه بتحديدات ميتافيزيقية، عقلية، تعبّر عن ماهية الفكر، مثل الخلود واللاتحددية، واللاتغيّرية والتجريدات المماثلة، ينكر حقيقة الدين، وهذا ما يظهر أولاً في البرهنة على وجود الله. يقول فويرباخ: «الطريقة التصوّرية الأولى التي بواسطتها يرفع التأمل العقلي للدين، أي اللاهوت، الكائن الإلهي إلى كائن مختلف ويضعه خارجاً عن الإنسان، هي وجود الله الذي أصبح موضوع دليل شكلي»[1].

بمجرّد الحاجة إلى دليل لن يعود الله كائناً للقلب، قائماً في شعورنا، منّا وفينا إذا صحّ التعبير، بل يتحوّل إلى وجود لذاته، مختلف عنّا ومتعال. لذلك، يتابع فويرباخ:

«الأدلّة على وجود الله لها هدف تخارج الداخلي، فصله عن الإنسان. بالوجود يصبح الله شيئاً في ذاته: لم يعد الله وجوداً من أجلنا فقط، كائناً في إيماننا، في شعورنا، إنه أيضاً كائن حي، كائن خارج عنّا ـ باختصار، ليس فقط إيماناً، شعوراً، أفكاراً خالصة وبسيطة، إنما وجود واقعي، مميّز عن الإيمان، عن الشعور، عن الفكر. لكن [يتابع فويرباخ مؤكّداً نظرته الحسّية] هكذا وجود ليس شيئاً آخر سوى الوجود الحسّي»[2].

وفي هذا الإطار لا بدّ من القول إن الفلسفة النظرية لا تختلف بشيء عن اللاهوت، إنها تتمّة اللاهوت ولكن بشكل أكثر تخفّياً وتجريداً، إنها تجريد

---

(١) .Feuerbach: «Essence...», p. 345

(٢) .Ibid., p.347-348

التجريد اللاهوتي. يقول فارتوفسكي:

«الفلسفة كـ «فلسفة نظرية» أو كـ «ميتافيزيقا»، هي تتمّة اللاهوت بوسائل أخرى. إنها دراسة طبيعة الله محوّلة إلى دراسة طبيعة الوجود Being. إنها لاهوت «مجرد» أو «خفي» وبذلك هي تجريد أو تخفّ مضاعف. من التجريد اللاهوتي لما هو إنساني كماهية فوق إنسانية، تنجز الفلسفة التجريد الأبعد، أي: مما هو شبيه بالله إلى ما هو ميتافيزيقي، من الألوهية إلى الوجود ذاته... هكذا، حيث يأخذ اللاهوت الإنساني ويؤقنمه كإلهي، تضاعف الفلسفة أقنمة هذا الإلهي كوجود جوهري أو كميتافيزيقي»[1]. فكما ان شخصية الله بذاتها، كما هي في اللاهوت، ليست سوى تخارج وتموضع شخصية الإنسان، كذلك فإن نظرية هيغل ترتكز على تخارج الذات وذلك بتحويلها الوعي الذي لدى الإنسان عن نفسه إلى وعي ذات الله.

إذاً، تضاعف الفلسفة عملية تجريد وإخفاء ماهية الإنسان التي بدأها اللاهوت. وفويرباخ يركّز في نقده للدين - ومن خلاله للفلسفة الهيغلية - على هاتين النقطتين (أي التجريد والإخفاء)، هذا النقد المؤسس كليّاً على فكرة القلب العكسي Le renversement كما يقول أوزييه. فإذا كانت المعرفة التي يحوزها الإنسان عن الله هي معرفة الله عن ذاته، بالقلب العكسي نحصل على الحقيقة: المعرفة التي يحوزها الإنسان عن الله هي المعرفة التي يحوزها الإنسان عن نفسه. وعن طريق «القلب العكسي» Umkehrung هذا، سيزيل فويرباخ تعمية الدين والفلسفة النظرية. يقول فويرباخ:

«لكن، إذا، من الآن وصاعداً، حسب النظرية الهيغلية، كان الوعي الذي لدى الإنسان عن الله هو وعي ذات الله، عندها يكون الوعي الإنساني وعياً إلهياً. لماذا عندها نغرّب عن الإنسان وعيه الخاص، ونجعل منه وعي ذات كائن منفصل عنه، أي موضوع؟ لماذا يخصص الله بالماهية والإنسان بالوعي بكل بساطة؟ هل لله وعيه في الإنسان وللإنسان ماهيته في الله؟ هل المعرفة التي لدى الإنسان عن الله هي المعرفة التي لدى الله عن نفسه؟ يا له من فصل متناقض! بالقلب العكسي

---

(١) .Wartofsky, M.: op. cit., p.4

تحصل على الحقيقة: المعرفة التي لدى الإنسان عن الله هي المعرفة التي لدى الإنسان عن نفسه، عن ماهيته الخاصة. وحدها، وحدة الماهية والوعي حقيقة. هناك حيث يوجد وعي الله، توجد أيضاً ماهية الله ـ إذاً في الإنسان...»[١].

أما بالنسبة للتجريد الهيغلي، الذي هو، كما قلنا، تجريد التجريد اللاهوتي، فلفويرباخ موقف صارم. إنه يرى أن هيغل قلّص إله اللاهوت إلى مقولات منطقية بحتة. فهيغل بالنسبة له، كما يقول أوزييه:

«يمشي على رأسه تماماً ليس لأن رجليه في الهواء، مما يفترض مسبقاً على الأقل أرضاً واحدة وحيدة يستطيع أن يضع عليها (حسب أي قانون؟) بالتناوب رجليه المادية الجيدة أو رأسه النظري الرديء، إنما لهذا السبب البسيط وحده، وهو أنه ليس عنده رأس، ولا رجلان، ولأن الأرض عنده، سواء حملت رجلين أم رأساً، حتى ولو كان موسوعياً، ليست أرضاً، إنما تجريد أرض، وبصفتها كذلك، تسمح، بدون فرق، بتبادل الرأس والأطراف السفلى، المجرّدة بالطبع هي أيضاً. باختصار، إن فكرة التجريد هي محرّك العكس الفويرباخي»[٢].

وبالعودة إلى موضوعنا نرى أنه في الدين بالأصل: العين بالعين والسن بالسن. افعل الخير لتأتيك الخيرات. اتق الله ليحفظ عائلتك وتأتيك السعادة. أما في اللاهوت فلم تعد السعادة الدنيوية موضوع البحث، السعادة الأبدية هي الأهم. لم تعد السعادة الدنيوية مطلب المتديّن، بل إن المرور في هذه الدنيا لم يعد سوى محطة لتحقيق السعادة الأبدية.

فما يميّز الدين، هو النظرة البريئة، الطفولية، للماهية الإنسانية كماهية كائن آخر. «الدين هو العلاقة التي يقيمها الإنسان مع ماهيته-الخاصة ـ هنا تكمن حقيقته وقدرته الأخلاقية على الخلاص»[٣]. لكن، يضيف فويرباخ في مكان آخر: «عندما تُرفع هذه النظرة المتموضعة للماهية إلى موضوع للتأمل العقلي، إلى موضوع للاهوت، يُجعل منها منجماً لا ينضب للتناقضات»[٤].

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 381-382.

(٢) Ibid., p.51.

(٣) Ibid., p.345.

(٤) انظر Ibid., p. 364.

في الأصل، لم يكن الاختلاف بين الله والإنسان سوى اختلاف كمّي. الله يتألم، والإنسان كذلك، لكن الله يتحمّل الآلام بدرجة أكبر بما لا يُقاس. الله يعرف، لكنه لا يعرف شيئاً مختلفاً عمّا يعرفه، أو يمكن أن يعرفه الإنسان، وإن كان كلّي المعرفة ويعرف أكثر من الإنسان بما لا يُقاس. لكن اللاهوت حوّل هذا الاختلاف إلى اختلاف كيفي بجعله الله كائناً مفارقاً، متعالياً ومختلفاً عن الإنسان كيفيّاً.

يستطيع الإنسان أن يعرف أن الله خلق العالم من العدم، أي يستطيع أن يعرف «ماذا» خلق الله le que، لكنه لا يستطيع أن يعرف «كيف» تم ذلك le comment. فالـ «كيف» خاص بالقدرة الإلهية وحدها. يقول فويرباخ:

«الاختلاف، الذي كان في الأصل كميّاً، بكل بساطة، بين الماهية الإنسانية وماهية الله، طوّر بالتأمل العقلي إلى اختلاف كيفي: هكذا، ما كان في الأصل انفعال للشعور Gemütsaffekt، تعبير مباشر عن الإعجاب، عن الافتتان، تأثير الخيال على الشعور، ثُبّت كطريقة موضوعية، بوصفه لامفهومية incompréhensibilité واقعية، طريقة التعبير المفضّلة للتأمل العقلي حول هذا الموضوع، هي أننا نستطيع أن ندرك جيداً، فيما يختص بالله، الـ «ماذا» ولكن لا نستطيع أبداً أن ندرك الـ «كيف». ان يكون محمول الخالق، مثلاً، يعود بشكل أساسي إلى الله الذي خلق العالم، وليس انطلاقاً من مادة موجودة مسبقاً وإنما انطلاقاً من العدم، بفضل قدرته الكليّة، هذا واضح، واضح بشكل لا ريب فيه. لكن الـ «كيف» لهذه الإمكانية يتجاوز بشكل طبيعي فكرنا المحدود»[1].

لكن المحمولات الإلهية هي من وضع الإنسان، هي موضوع الإنسان، وما دامت كذلك لا يمكن أن تكون سوى محمولات إنسانية، لا يمكن أن تكون فوق إنسانية أو غير إنسانية. أما اللاهوت فإنه «يضع دائماً من جديد في الله الطبيعي والإنساني، الذي يقوّضه، لكنه في نفس الوقت يجعله في تناقض مع ماهية الإنسان، مع ماهية الطبيعة، ذلك أنه، في الله، يجب أن يكون هناك شيء مختلف في حين أنه ليس هناك من اختلاف»[2].

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p.367.

(٢) Ibid., p.372-373.

الواقع أنه حيث يتم تفكير الله تجريدياً ينشأ التمايز، بل الانفصال الكامل، بين الوجود والماهية، بين الذات الإلهية والمحمولات الإلهية ـ التي هي إنسانية بحتة ولكنها مجرّدة إلى أقصى الحدود ـ كما لو أن الذات هي شيء مختلف عن ذات إنسانية مثلها تحمل نفس المحمولات. لذلك يقول فويرباخ: إن إلهاً عنده محمولات مجرّدة عنده أيضاً وجود مجرّد، وهو يعبّر عن مفهومه لله في المقطع التالي:

«الله بوصفه الله، الله بوصفه موضوعاً للدين، وهو الله بهذه الصفة فقط؛ الله، بمعنى اسم علم، وليس بمعنى ماهية عامة ميتافيزيقية، هو فقط بشكل أساسي موضوع للدين ـ وليس أبداً موضوعاً للفلسفة ـ للشعور Gemüt وليس أبداً للعقل؛ لضرورة القلب أو لحرية الفكر... باختصار، إنه موضوع، ماهية، يعبّر ليس عن الماهية من الوجهة النظرية، إنما عن الماهية من وجهة النظر العملية»[1]، وأهم ما يميّز هذه الماهية العملية هو تخفيفها لحسرات المساكين: فالمسيح، بالنسبة لفويرباخ، «لا يفرض الصمت على جنون الطبيعة إلا ليصغي إلى حسرات المحتاجين»[2].

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 332.

(٢) Ibid., p.287.

الفصل الثالث

«سر اللاهوت هو الانثروبولوجيا»

حتى الآن تكلمنا عن الموضوعة thèse، التي يطرحها كتاب «ماهية المسيحية»، والتي تقول بأن ماهية الدين المسيحي، كما هو في الأصل، هي ماهية القلب الإنساني. ثم جاء اللاهوت، النقيضة antithèse للدين الأصلي أو للوعي الديني، والذي اعتبره فويرباخ الماهية غير الحقيقية للدين؛ حتى أنه جعل عنوان القسم الثاني من الكتاب: «الماهية غير الحقيقية أو اللاهوتية للدين». فحيث يعتقد الوعي الديني المباشر والساذج والتلقائي بأن الماهية الحقيقية للدين هي الأنثروبولوجيا، وإن كان يعرف ذلك بشكل رمزي، متغرّب، من خلال إيمانه بالله ـ الإنسان، يموضع اللاهوت الماهية الإنسانية في شكلها الآخر كليّاً: كالله الفوق إنساني، وبتعابير هيغلية: يجعل اللاهوت من التناقض، الذي كان ضمنياً في الدين، تناقضاً صريحاً.

في هذا الفصل سنرى كيف يحل فويرباخ التناقض الذي أقامه اللاهوت، وذلك من خلال إعادة صياغته للموضوعة بمعناها الحقيقي، كما ذكرنا سابقاً: «سر اللاهوت هو الانثروبولوجيا». فالنقيضة، سلب الدين، اللاهوت، تعيدنا بالضرورة إلى الموضوعة، علماً أنه في هذه المرحلة، أصبح من الممكن العودة إلى الدين

الأصلي، بمعناه الحقيقي، أي الأنثروبولوجي، وهذا هو الاكتشاف الأهم لفويرباخ.

لكن من أجل إدراك ما يقصده فويرباخ من موضوعته الأساسية هذه، لا بدّ من ملاحظة ما يقوله في مقدمة الطبعة الثانية:

«لكن، بعيداً عن أن أعطي معنى باطلاً وتابعاً للأنثروبولوجيا، بخفض اللاهوت إلى حالة انثروبولوجيا، (معنى يعود لها فقط ما دام يوجد لاهوت فوقها وضدها)، فإني أرفع بالأحرى الأنثروبولوجيا إلى حالة لاهوت، تماماً كما حوّلت المسيحية الإنسان إلى إله، بخفضها الله إلى حالة إنسان، جاعلة منه، بدون شك، من جديد، إلهاً غريباً عن الإنسان، متعالياً وخيالياً: لهذا السبب فإني آخذ كلمة انثروبولوجيا بمعناها الواضح، ليس بمعنى فلسفة هيغل أو الفلسفة السابقة بوجه عام، إنما بمعنى أرفع وأكثر عمومية بما لا نهاية له»[1].

لقد أصبح واضحاً أن الانفصال بين الماهية الإلهية والماهية الإنسانية هو انفصال غير إرادي وبريء وطفولي في الأصل؛ في حين أن هذا الإنفصال أصبح تناقضاً لا حلّ له، عندما جعله اللاهوت انفصالاً مقصوداً، وذلك من خلال تحديده لله ككائن متعال وفوق إنساني، مخفياً بذلك الماهية الحقيقية للدين التي تقوم على العاطفة وأداتها الخيال. وفي هذا المجال لا تفعل نظرية هيغل سوى أنها تضاعف التجريد والإخفاء اللاهوتيين للماهية الإنسانية بارتكازها على تخارج الذات وذلك بتحويلها الوعي الذي لدى الإنسان عن نفسه إلى وعي ذات الله. أما منطلق فويرباخ فمحدد في الفصل الأخير والذي يحمل عنوان «تطبيق نهائي Application finale»: «الدين هو أول وعي ذات للإنسان ـ الأديان مقدّسة لأنها تشكل أعراف الوعي الأول»[2].

لكن، إذا كان اللاهوت هو الشكل المعقلن للوعي الديني، لماذا يريد فويرباخ العودة إلى الدين الأصلي؟ أليس الدين الأصلي أكثر بدائية من اللاهوت وبالتالي أقل تطوّراً؟ والجواب نجده فيما ذكرناه عن فويرباخ سابقاً: «كلما كان الدين أقرب من أصله كلما كان حقيقياً أكثر، وكلما كانت ماهيته الحقيقية مكشوفة

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 107.

(٢) Ibid., p.425-426.

أكثر أيضاً...»، أي بوصفها ماهية إنسانية لا يوجد فيها شيء غير إنساني؛ ومهمتنا، يقول فويرباخ: «هي بالتحديد البرهنة أن التعارض بين الإلهي والإنساني هو تعارض وهمي»[1]. من هنا كان تركيزنا، في هذا الفصل الأخير من باب «ماهية المسيحية»، على قول فويرباخ في الفصل الثاني من مقدمة كتابه هذا بعنوان «ماهية الدين بوجه عام»: «ما يكونه الله بالنسبة للإنسان هو روحه، نفسه، وما هو خاص بالروح الإنسانية، نفسها، قلبها، هو إلهها: الله هو داخلية الإنسان الواضحة، هو ذاته المعبّر عنها؛ الدين هو الاحتفال برفع الحجاب عن كنوز الإنسان المخبأة، إقرار أفكاره الأكثر ودّية، الاعتراف العام بأسراره عن الحب»[2].

ممّا سبق يمكن الاستنتاج: أن تحجيم فويرباخ الانثروبولوجي للمسيحية، لم يكن تحطيماً للدين المسيحي، وإنما كان يهدف إلى الإبقاء على ما هو جوهري في المسيحية تحت شكل انثروبولوجيا دينية. يقول هنري آرفون: «مؤلف «ماهية المسيحية» يسائل النصوص المقدّسة والعقائد ليس كي يستخرج منها الحقيقة التاريخية أو المرمى الفلسفي، ولكن ليجد فيها التطلّعات الخالدة واللاعقلانية للطبيعة البشرية»[3]. هذه التطلّعات التي يجب البحث عنها - باعتقاد فويرباخ - في الدين كما هو في الأصل. لذلك لم يمس فويرباخ القيم الأخلاقية التقليدية بل بالعكس، رفعها إلى مستوى الإلهي. فإذا كان الإنسان هو إله «الإنسانية» الجديدة، يجب أن ترفع القيم الإنسانية إلى مستوى قيم إلهية. في مقدمة الطبعة الثانية يقول فويرباخ:

«... أنا آخذ المسيحية بوجه عام، أي الدين المسيحي، وكنتيجة فقط، الفلسفة أو اللاهوت المسيحيين. لهذا السبب، لا أذكر أبداً سوى أناس رأوا في المسيحية ليس فقط لاهوتاً، إنما ديناً. موضوعي الأساسي هو المسيحية، الدين، في حالة موضوع مباشر، ماهية مباشرة للإنسان. البحث والفلسفة ليسا بالنسبة لي سوى وسائل كي استخرج من الإنسان الكنز المخبوء فيه»[4].

---

(١) .Feuerbach: «Essence...», p, 131

(٢) .Ibid p.130

(٣) .Arvon, H.: op. cit., p.31

(٤) .Feuerbach: «Essence...», p. 111

ومن المؤكد أن موقف فويرباخ هذا من الدين هو الذي أكسبه تأييد بعض كبار اللاهوتيين البروتستانت مثل كارل بارث Karl Barth وكارل هايم Karl Haym وغيرهم، الذين، كما يقول آرفون، يشعرون بالامتنان لفويرباخ الذي طرح المسألة الدينية على هذا المستوى، أي على مستوى التطلعات الأبدية واللاعقلانية للروح الإنسانية، مما جعل كارل بارث يستنبط في مقالته «اللاهوت والكنيسة» أن الأنثروبولوجيا الفويرباخية «واقعية بأفضل ما في هذه الكلمة من معنى، وإنها بهذه الصفة تتناسب مع التقليد المسيحي العريق. البحث عن السعادة الأرضية لا يمنع من الحصول على الخلاص الأبدي»(١).

والواقع، أن فويرباخ لم يرفض مسيح المسيحية، وكل الصفات التي أعطيت للمسيح هي، عنده، صفات مرغوب فيها. لكن مهمة الأنثروبولوجيا الدينية هي إظهار أن هذه الصفات ليست فوق طبيعية. في نفس المقدمة يقول: «أنا، بالعكس، أقبل هذا المسيح الديني، ولكني أبرهن أن هذا الكائن فوق ـ الإنساني ليس شيئاً آخر سوى نتاج وموضوع للمشاعر الفوق طبيعية للإنسان»(٢). وفي نفس المقدمة يعرض فويرباخ رؤيته للدين الذي يشكّل، بالنسبة له، ضرورة إنسانية لا يمكن الاستغناء عنها. يقول:

«الدين هو حلم الروح الإنسانية. بيد أنه في الحلم أيضاً، نحن نجد أنفسنا، ليس في العدم أو في السماء، لكن على الأرض: في مملكة الواقع، مع هذا التحفّظ الوحيد وهو أننا نرى الأشياء الواقعية ليس في ضوء الواقع والضرورة، إنما في المظهر الشيّق للخيال والتعسّف. كذلك كل ما فعلتُه للدين (وكذلك للفلسفة أو اللاهوت النظريين) هو أنني فتحت عينيه، أو بالأحرى أدرت، نحو الخارج، عينيه الموجهة للداخل، بتعابير أخرى، أنا أكتفي بأن أحوّل موضوع التمثّل أو الخيال إلى موضوع للواقع»(٣).

وهذا الخارج الذي على الإنسان أن يوجه نظره نحوه هو «الآخر»، هو الإنسان الآخر. «يمكن أن يفكر الإنسان بمفرده لكن الحب غير ممكن إلا باثنين... أنا

---

(١) عن: .Arvon, H.: op. cit., p.38

(٢) .Feuerbach: «Essence...», p. 110

(٣) .Ibid., p.107-108

Je هذا هو الفكر، أنت Tu هو الحب، الحب المصحوب بالفكر، والفكر المصحوب بالحب، هو قبل كل شيء الروح Geist، الإنسان بتمامه»[١] وفي هذا يتفق فويرباخ مع المسيحية، ولهذا السبب أراد العودة إلى المسيحية الأصلية، حيث كان الحب هو محركها الحقيقي.

من هذا المنطلق يجب فهم موقف فويرباخ من اللاهوت واعتباره النقيضة antithèse للوعي الديني. ففي الدين، بالأصل، كان الإله إنساناً، وما كان يتطلبه الدين تجاه هذا الإله ـ الإنسان كان مطلوباً أن يقوم به الإنسان بشكل مماثل لكل الناس. أما في اللاهوت، فأصبح الله ـ كما قلنا ـ كائناً منفصلاً عن الإنسان، كائناً فوق إنساني، وبالتالي، فما يقوم به الإنسان تجاه هذا الكائن الفوق إنساني لا علاقة له بما يقوم به تجاه أقرانه، لأنه «بقدر ما ينفصل الله، ككائن لذاته pour soi، عن ماهية الإنسان، بقدر ما تنفصل الواجبات تجاه الله عن الواجبات تجاه الإنسان»[٢]. وهذا ما يتّضح أكثر عندما يقابل فويرباخ بين «سر الإيمان، سر المعجزة» في الفصل الثاني عشر من القسم الأول من «ماهية المسيحية» الذي موضوعه «الماهية الحقيقية أو الانثروبولوجية للدين»، وبين «تناقض الحب والإيمان» في الفصل الثامن من القسم الثاني الذي يعالج موضوع «الماهية غير الحقيقية أو اللاهوتية للدين». ففي الفصل الثاني عشر من القسم الأول يقول فويرباخ:

«الموضوع المميّز للإيمان إذا هو المعجزة. الإيمان هو إيمان بالمعجزة، إيمان ومعجزة متلازمان بالمطلق. ما هو معجزة أو قدرة خارقة موضوعياً، هو إيمان ذاتياً... الإيمان هو معجزة العاطفة التي لا تفعل في المعجزة الخارجية سوى أنها تموضع ذاتها... الإيمان يحرّر رغبات الإنسان من صلاتها بالعقل الطبيعي، إنه يقرّ ما ترفضه الطبيعة والعقل، لذلك يجعل الإنسان سعيداً لأنه يشبع رغباته الأكثر ذاتية... في الإيمان مبدأ الشك نفسه يتلاشى، لأنه، بالنسبة له، للذاتي، في ذاته ولذاته، قيمة موضوعية وحتى مطلقة. الإيمان ليس شيئاً آخر سوى الإيمان بألوهية الإنسان»[٣]. ويضيف، في نفس الفصل، معبّراً عن حقيقة الدين المسيحي كما هو

(١) .Feuerbach: «Essence...», p. 193

(٢) .Ibid., p.415

(٣) .Ibid., p. 261-262

في الأصل: «الإيمان، الحب، الرجاء تشكّل الثالوث المسيحي»، إنهم، بالنسبة لفويرباخ، الآب والابن والروح القدس كما هم في الأصل، فالإيمان والحب في وحدتهما يستطيعان أن يحققا رجاء البشر.

في هذه المرحلة كان الإيمان بالله ـ الإنسان، وبالتالي، كان الإيمان بالله، إيماناً بالإنسان، كان الإيمان مصدر توحيد للناس، كان في وحدة مع المحبة.

لكن بعد أن أقام اللاهوت الانفصال بين الله والإنسان انعكست المسألة، وأصبح الإيمان بالله مسألة فردية، ذاتية، إذا صحّ التعبير، فتم الفصل بين الإيمان والمحبة، وبالتالي، بين الإنسان والإنسان، وباسم الإيمان أصبحت كل الشرور ممكنة، في حين لم يعد الحب سوى أخلاق الدين. هكذا أصبح الدين المسيحي في المرحلة اللاهوتية، التي تشكل النقيضة antithèse للوعي الديني الأصلي. فجرى تصنيف الناس: هذا «مؤمن» وذاك «إنسان عادي»، مع ما في ذلك من تخلّ عن حب الإنسان للإنسان. الإيمان، يصبح في هذه المرحلة ضد الحب، وهذا ما عبّر عنه فويرباخ في الفصل الثامن من القسم الثاني من كتابه تحت عنوان «تناقض الحب والإيمان» حيث يقول: «الإيمان يجعل من الاعتقاد بالله قانوناً، الحب حرية، إنه لا يحاكم حتى الملحدين». لذلك سيكون الحب غير المقيّد بأية شروط أو حدود هو دين فويرباخ الجديد، فهو يرى: «أن حبّاً محدوداً بالإيمان [الإيمان بالمعنى اللاهوتي] هو حب غير حقيقي. الحب لا يعرف قانوناً آخر غير نفسه، إنه ليس بحاجة إلى عتراف الإيمان، إنه لا يستطيع أن يكون مؤسساً إلا بنفسه»[1].

لهذا السبب لن تكون انثروبولوجيا فويرباخ مركب synthèse الدين واللاهوت بل ستكون عودة إلى ما في الدين الأصلي من أنثروبي، إنساني، واكماله بما يتناسب مع العصر. فالدين الذي أصبح يتناسب والعصر الجديد هو الذي يقول بوضوح: إن ماهيته هي الإنسان. يقول فارتوفسكي:

«العلاقة الإيجابية بين الذات والموضوع، بتعابيرها الأوسع هي المحبة ـ ليس الأنانية، لكن محبّة الآخر كمحبّة الذات. شرط هذه المحبة للآخر كذاته هي معرفة الذات. الطريق لتقدّم معرفة الذات هذه تتطلب نشاط الروح لتشكيل الصورة.

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 420.

هذا الوهم أو عمل الحلم للخيال يصبح وهمياً بطريقة سيستامية فقط في اللاهوت، وعندما تسقط غشاوات اللاهوت عن عيني الإنسان يزول الوهم، تحل الانثروبولوجيا محل اللاهوت ويعرف الإنسان نفسه على حقيقته»[1]. بالنتيجة:

«كل إنسان يجب أن يضع لنفسه إلهاً، أي غاية نهائية»، وهذا الهدف النهائي يشكّل، برأي فويرباخ «وحدة الروح والطبيعة في الإنسان». مَن عنده غاية نهائية، «عنده قانون فوقه... مَن ليس عنده غاية نهائية ليس عنده وطن، ليس عنده قدسية، التعاسة الأكبر هي غياب الهدف. حتى ذاك الذي يعيّن أهدافاً عادية يتقدّم أكثر، حتى ولو ليس بالشكل الأحسن، من ذاك الذي لا يعيّن ولا هدف. الغاية تحد، لكن الحد سيّد الفضيلة. من عنده غاية، غاية جوهرية وحقيقية في ذاتها، عنده بذلك نفسه دين، حتى ولو لم يكن ذلك بالمعنى المحدود الذي يقصده الرعاع اللاهوتيون، ولكن ـ وهذا المهم ـ بمعنى العقل، بمعنى الحقيقة»[2].

إذاً، الدين هو الغاية التي يحددها الإنسان لنفسه. لكن طبعاً ليست الغاية العادية، الأنانية، بل الغاية السامية، الإلهية بحد ذاتها، الغاية التي تخدم الإنسانية، تخدم الإنسان. ولأن هذه الغايات إلهية بحد ذاتها، يمكن أن تكون محمولات للإله وليس العكس. فما دام الأمر كذلك لنجعل هذه الغايات إلهنا، فهي إلهية ولا تحتاج في ذلك إلى دليل. لكن هذا يعيدنا إلى الإنسان. وينهي فويرباخ القسم الأول من كتابه «ماهية المسيحية» بالمقطع التالي:

«لكن الاعتقاد بمملكة السموات لا يشكّل إلا واحداً مع الاعتقاد بالله ـ كلا الاثنين لهما نفس المحتوى ـ الله هو الشخصية الخالصة، المطلقة، المتخلّصة من كل الحدود الطبيعية. إنه، بشكل مطلق، ما ينبغي أن يكونه الأفراد البشريون، ما سوف يكونون ـ الإيمان بالله هو إذاً إيمان الإنسان في لا نهائية وحقيقة ماهيته الخالصة ـ الماهية الإلهية هي الماهية الإنسانية، الإنسانية ذاتياً، مأخوذة في حريتها ولا محدوديتها المطلقتين» ويضيف فويرباخ:

«بهذا تكون مهمتنا الأساسية قد أنجزت. لقد حجّمنا الماهية خارج العالم،

---

(١) .Wartofsky, M.: op. cit., p.219

(٢) .Feuerbach: «Essence...», p. 189

الفوق طبيعية والفوق إنسانية لله، إلى الأجزاء المكوّنة للماهية الإنسانية كأجزائها المكوّنة الأساسية. في النتيجة عدنا إلى البداية. الإنسان هو بداية الدين، الإنسان هو وسط الدين، الإنسان هو نهاية الدين»[1].

ويحلل هنري آرفون خلاصة نظرية فويرباخ الدينية على الشكل التالي:

«يمكن تصنيف نظرية فويرباخ الدينية بالإنسانية، ليس فقط لأن الإنسان يتمثّل فيها كشيء ما مطلق، كغاية في ذاته، إنما، خاصة، لأن القيم «الإنسانية» معظمة فيها... فويرباخ يحاول أن يخلّص الإلهي بإعطائه شكل إنسانية واعية... إنه يسعى لإعادة إدخال القيم التقليدية في العالم المعلمن تحت شكل إيمان جديد. فإذا كان يلغي الله فذلك ليس لتخليص الإنسان من الواجبات التي تنتج عن وجوده، إنما بالعكس من أجل تحميل الإنسان كامل مسؤوليته عن مصيره... إن فويرباخ، بدلاً من أن يلغي الإلهي ينقله إلى فؤاد الإنسان نفسه». ويضيف آرفون: «ويكتب فويرباخ «الملحد الحقيقي ليس ذلك الذي ينكر الله، الذات، إنه ذاك الذي لا تكون المحمولات الإلهية، كالحب والحكمة والعدل، شيئاً بالنسبة له...»»[2].

وفي هذا المجال، وفي تعليقه على موضوعة فويرباخ: «سر اللاهوت هو الانثروبولوجيا»، يقول كارل بارث اللاهوتي البروتستانتي السويسري المعاصر: «لكننا نسيء فهم فويرباخ إذا رأينا في هذا التحجيم الأنثروبولوجي، الـ (nothing but) حطّاً من قدر الدين أو اللاهوت. إنه يؤكد ماهية الإنسان بشدة وحماس في مواجهة اللاهوت والفلسفة المثالية... إنه يرغب في أن يبعث بنداء، نداء للعزوف عن الكذب إلى الحقيقة، عن الموضوعات الدينية إلى المحمولات الدينية، التي وحدها لها معنى وحقيقة: من الله إلى العالم والإنسان، من الإيمان إلى الحب، من السماء إلى الأرض... إلى المفاعيل الخيّرة للماء الحقيقي».

ويتابع شرحه لموقف فويرباخ على الشكل التالي: «... فالمعالجة بالماء ضرورية للشفاء مما يراه فويرباخ اللعنة المشتركة بين فلسفة كانط وفلسفة هيغل واللاهوت: إنهم لم يفعلوا سوى أن أذابوا الوجود الإلهي، الذي كان قد فصل عن

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 328.

(٢) Arvon, H.: op. cit., p.35-36.

الإنسان، في الفكر أو العقل: في الوقت عينه فصلوا الماهية بأقصى شدة ممكنة عن الوجود المادي، الحسّي، عن العالم، عن الإنسان».

ويضيف في مكان آخر: «فويرباخ لا يتعاطى مع موضوعه فقط بإخلاص إنساني وبجدية حقيقية. إنه بعكس اللاهوت الأكاديمي، الذي يبدأ بنوع من التجريد ويتحرّك داخل نوع من الأيديولوجيا، التي لا صلة لها بالحياة الواقعية للناس في مدنهم وقراهم، في خاناتهم ومصانعهم الصغيرة، بمعنى أوضح إنه يتعاطى مع مسيحية واقعية»[1].

---

(١) Feuerbach: «The Essence of Christianity», translated from German by Geogre Eliot, Introduction essay by Karl Barth, see pages XI, XII, XXIV, XXV.

القسم الرابع

«فلسفة المستقبل»

الباب الأول: منهج الكيمياء التحليلية: عقلانية موجهة تجريبياً.

- □ **الفصل الأول:** ضرورة اللحظة السلبية في الديالكتيك السقراطي.
- □ **الفصل الثاني:** النقد الفويرباخي علاجي.

الباب الثاني: استنباط الفلسفة الجديدة: السلب الشامل للفلسفة الهيغلية.

- □ **الفصل الأول:** «من لا يتخلّى عن فلسفة هيغل لا يتخلّى عن اللاهوت».
- □ **الفصل الثاني:** رفض فويرباخ لفكرة «العيني» في فلسفة هيغل.

الباب الثالث: «ضرورة فلسفة الإنسان»

- □ **الفصل الأول:** مبدأ الحسية: تحرير الواقع من قبضة التجريد
- □ **الفصل الثاني:** الحب ذروة «إنسانية» فويرباخ.

الباب الأول

منهج الكيمياء التحليلية: عقلانية موجّهة تـجريبيا

أصبح من الواضح أن الوعي الديني هو النموذج للوعي الإنساني عموماً، هذا الوعي الهادف إلى معرفة الذات وفهم الطبيعة الإنسانية. في هذا المجال يمكن القول أن هدف «ماهية المسيحية» هو تحقيق القول السقراطي: «اعرف نفسك بنفسك»، القول الذي يشكّل، كما يقول فويرباخ في مقدمة الطبعة الأولى، «الشعار الحقيقي والموضوعة لهذا الكتاب».

في الأصل كان عنوان الكتاب ـ كما سبق وذكرنا ـ «اعرف نفسك بنفسك» مع عنوان فرعي: «مساهمة في نقد اللاعقل الخالص». من هنا، يقول أوزييه: «في الأصل، أي التباس لم يكن ممكناً: الدين، هذا التكوين formation حيث الإنسان يجهل نفسه، وعلى النقد أن ينتج المعرفة الحقيقية»[1].

ليس للدين أية ماهية غير إنسانية، الدين يعالج ما هو إنساني فقط، لكن في الوعي الديني الأولي لا يدرك الإنسان ذلك، لا يدرك أن ما يعالجه في الدين، تحت الشكل الخارجي، الذي هو الصورة، هو ماهيته الخاصة، أي أن ما يفتش عنه ليدركه، من خلال الدين، هو طبيعته الإنسانية: وبما أن هذه الحقيقة تحوي صفات إنسانية عامة وشاملة، فإن البحث في بنية ومحتوى الوعي الديني هو بحث علمي في موضوع حقيقي أو طبيعي أي الوعي الإنساني».

لذلك يرى فويرباخ أن مهمته هي كشف الماهية الحقيقية، الأنثروبولوجية للدين، انطلاقاً من نقد الوعي الديني الغير واع لذاته. بهذا المعنى يقول أوزييه: «عرض ماهية المسيحية يعني أن تظهر أمام الإنسان ماهتيه الخاصة المجهولة، يعني كذلك أيضاً نقد لا ـ عقله لأنه يعطي بذلك باعثاً لهذا الجهل».

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 27.

والسؤال الذي يُطرح هنا: لماذا يريد الإنسان أن يعرف نفسه من خلال الدين؟ والجواب متضمّن فيما ذكرناه سابقاً. لكن لا بدّ من بعض التوضيح.

لقد سبق وقلنا أن فهم ماهية الإنسان غير ممكن إلا بعد أن يسقطها ويموضعها كـ «الله» God أو كـ «طبيعة» Nature أو كـ «وجود» Being. لكن هذا لا يعني أن الإنسان يعي مباشرة أن هذه الماهية المتموضعة هي ماهيته الخاصة، بل يعتبرها ماهية كائن آخر مختلف عنه. فالدين هو أول وعي ذات للإنسان، لكن غير مباشرة. أما عملية الكشف عن مضمون هذا الوعي، الذي هو تعبير عن عواطف إنسانية، حاجات إنسانية وأفعال إنسانية، فهي المهمة التي أخذها فويرباخ على عاتقه وذلك بتطبيقه منهجه التكويني ـ التحليلي Genetico-analytique أو التحليلي ـ الكيميائي Chimico-analytique. وقد تمّ ذلك من خلال طرد أوهام اللاهوت وإزالة تعمية الفلسفة وإظهارها في محتواها الإيجابي أي الأنثروبولوجي. من هنا كان المرور بالمرحلة الدينية ضرورياً للانتقال إلى مرحلة الوعي المباشر للماهية الإنسانية، وبالتالي: الدين، اللاهوت والفلسفة ليست سوى مراحل متعاقبة في طريق وعي الماهية الإنسانية.

وكون الوعي الديني هو أول وعي ذات للإنسان، لكن غير مباشرة، يعني أن ماهية الإنسان هي، في نفس الوقت، مخبّأة ومكشوفة في الدين. والفقرة التي اقتبسناها عن آرفون في القسم السابق دليل هام في هذا المجال:

«كان مشروع فويرباخ الأولي أن يكون عنوان كتاب «ماهية المسيحية». «أسرار الدين وأوهام اللاهوت». وإذا كان العنوان النهائي يلفت انتباه القارىء أكثر، فإن النصيحة السقراطية أعرف نفسك بنفسك لا تشكّل أقل من ذلك التلخيص الأفضل لأطروحته. فالأمر بالنسبة لفويرباخ هو، في الواقع، أن يكشف أسرار الدين عن طريق طرد أوهام اللاهوت كي يستطيع الإنسان، الذي ماهيته، هي في نفس الوقت، مخبّأة ومكشوفة، أن يعرف نفسه بنفسه»[١].

---

(١) Arvon, H.: op. cit., p.10.

الفصل الأول
ضرورة اللحظة السلبية في الديالكتيك السقراطي

يقول فارتوفسكي موضحاً الموضوعة العميقة التي أراد فويرباخ برهنتها في كتابه «ماهية المسيحية»:

«ولكن القوة الدافعة الأساسية للكتاب، كانت في تطبيق المنهج «التكويني - التحليلي» على موضوع خاص هو الدين في الظاهر، لكنه، في الواقع، الوعي الديني كنموذج للوعي الإنساني عموماً، وبالتالي له دلالة كلية... بما أن هناك موضوعاً واقعياً - أي الطبيعة الإنسانية أو الوجود الإنساني - في أساس الوعي الديني، وبما أن لهذا الواقع خصائص إنسانية كليّة، فإن البحث في بنية ومحتوى الوعي الديني هو بحث علمي في موضوع «واقعي» أو «طبيعي» هو الوعي الإنساني. المنهج لهكذا بحث هو التفسير أو التحجيم، إلى تعابير «طبيعية»، شكل التعبير الخيالي أو الفوق طبيعي للوعي الديني»[1].

والسؤال هنا: ما هو شكل التعبير الفوق طبيعي للوعي الديني الذي سيعمل فويرباخ، من خلال منهجه، على تفسيره وتحجيمه إلى تعابير «طبيعية»، للوصول

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.198.

إلى إظهار أن «الأسرار الفوق طبيعية للدين مؤسسة على حقائق بسيطة وطبيعية بالكامل». ويجيب فويرباخ «أنها الصورة image، الصورة هي التي تشكّل التمييز الأساسي بين الدين والفلسفة. الدين دراماتيكي بشكل أساسي. الله نفسه كائن دراماتيكي أي شخصي. من ينزع من الدين الصورة ينزع منه موضوعه... ويتابع فويرباخ: «بيد أن الصور في هذا الكتاب سوف لن تؤخذ لا كأفكار ـ على الأقل بمعنى الفلسفة النظرية للدين ـ ولا كأشياء، لكنها تعتبر كصور ـ أي أن اللاهوت لن يعالج لا كبراغماتولوجيا صوفية pragmatologie mystique (كما تجعل منه الميثولوجيا المسيحية) ولا كاونطولوجيا (كما تجعل منه الفلسفة النظرية للدين)، إنما كمرض نفسي». إلا أن منهج فويرباخ لا يتوقّف عند هذه الناحية السلبية، أي عرض الشكل التأمّلي اللانقدي لمضمون صورة الوعي الديني في اللاهوت واكتشاف التناقض في الأقنمة اللاهوتية للصورة. بل هو يضيف: «لكن المنهج المعتمد هنا من قبل المؤلف هو موضوعي كليّاً ـ إنه منهج الكيمياء التحليلية»[1]. هذا المنهج الذي ينطلق من مقدمات هي وقائع موضوعية، وليست أفكاراً مخترعة منه قبليّاً، أو نتائج لفلسفة نظرية، بل على العكس من ذلك هي وقائع موضوعية، تاريخية أو حية. وهو يعتبر منهجه هذا، القائم على الجمع بين المناهج العقلية والتجريبية للتحليل، منهجاً متعارضاً بالمطلق مع مبدأ القبلية apriori في الفلسفة النظرية ومع منطق هيغل، إنه القلب العكسي لمنهج هيغل التركيبي. وكما يقول أوزيبيه: «الوسائل التصوّرية لهذه الأخيرة [النظرية الموضوعية للإنسان التي يسمّيها فويرباخ انثروبولوجيا] بسيطة نسبياً: ينبغي فقط استبدال التركيب الغير شرعي، لأنه يوحّد بشكل تعسّفي وانفعالي، الماهية النوعية المثالية والوجود الواقعي الفردي، بتحليل يحجّم الوهم التركيبي»[2]. وهنا لا بدّ من لمحة عن منهجية وموضوع الكيمياء التحليلية.

تعمد الكيمياء التحليلية إلى تحديد ماهية المادة المعينة عن طريق تحديد نسبة العناصر الداخلة في تكوينها، أي أنها تحدد ماهية المادة بإعادتها إلى عناصرها المكوّنة. وهذا ما يتم من خلال تفاعل (reaction) هذه المادة مع مادة أو مواد

(١) Feuerbach: «Essence...», p.91.

(٢) Ibid., p.25.

أخرى، تكون نتيجتها مجموعة مواد تضم كل واحدة منها الكمية الكاملة لكل عنصر يدخل في تركيب المادة الأساسية، فنتعرّف على نسبة العناصر بهذه الطريقة، وبالتالي نستطيع تحديد ما هي المادة الأساسية. مثلاً:

أمامنا جسم معيّن، نعلم، أو نتأكد بالوسائل الكيميائية العادية، أنه مؤلف من الكربون والهيدروجين والأوكسجين $C_xH_yO_z$ ونريد أن نعرف النسبة الكميّة لكل من هذه العناصر الداخلة في تركيب الجسم، فنجري التفاعل بين هذا الجسم والأوكسجين، أي نجري التفاعل التالي:

$$C_xH_yO_z + O_2 \longrightarrow aCO_2 + bH_2o + cO_2$$

فنستطيع بهذه الطريقة معرفة نسبة العناصر المكوّن منها الجسم بالأساس، وبالتالي نستطيع تحديد الجسم.

كما تعمد الكيمياء التحليلية إلى نفس الطريقة لمعرفة النسبة الصافية لمادة معيّنة في جسم ما، مثلاً:

أمامنا جسم معيّن، ونعرف أن المادة الغالبة في تكوينه هي البوطاس K لكنها ممزوجة بمادة أو مواد أخرى. فنجري التفاعل التالي لمعرفة نسبة البوطاس في الجسم:

$$KOH + Hcl \longrightarrow Kcl + H_2O$$

فنعرف نسبة البوطاس في المادة من خلال ما تحتاجه إجراء عملية التفاعل من مادة Hcl.

لذلك، وإذا علمنا أن ما يريده فويرباخ هو:

١ـ معرفة حقيقة الدين المسيحي، كما هو في الأصل، أي قبل أن تجري عليه التحريفات اللاهوتية (نسبة البوطاس في الجسم: المثل الثاني).

٢ـ أخذ هذا الدين الأصلي على أساس الصور التي أنشأها الوعي الديني، ودراستها كصور.

يبقى أن نعرف ما هو الجديد الذي أدخله فويرباخ في التفاعل في كل مرحلة.

في مقدمة الطبعة الأولى لـ «ماهية المسيحية» يقول فويرباخ: «لهذا السبب، في

كل مكان كان ذلك ضرورياً وممكناً، بكل بساطة أدخلت وثائق... من أجل تشريع النتائج التي تمّ الحصول عليها بالتحليل. أي من أجل إثبات أساسها الموضوعي». وفي نفس المقدمة يضيف: «لقد برهن وأثبت تاريخ اللاهوت منذ زمن طويل بعدياً a posteriori ما تـمّت برهنته في هذا الكتاب قبليّاً a priori تقريباً: الأنثربولوجيا هي سر اللاهوت»[1].

هكذا، كانت الوثائق (كوقائع فعلية) العامل الذي أثبت موضوعية النتائج الهادفة إلى المعرفة الحقيقية للمسيحية الأصلية. وكذلك شكّلت أنسنة humanisation الله «التي تتميّز بها الأزمنة الحديثة» الدليل الموضوعي على المحتوى الإنساني للوعي الديني. في المبدأ الثاني من «مبادىء فلسفة المستقبل» يقول فويرباخ: «الطريقة الدينية أو العملية لهذه الإنسنة كانت البروتستانتية. وحده الله الذي هو إنسان، الله الإنساني، أي المسيح، هو إله البروتستانتية. البروتستانتية... لم تعد لاهوتاً ـ إنها ليست، بشكل أساسي، سوى علم المسيح Christologie، أي أنثروبولوجيا دينية»[2].

والحق، وكما سيتضّح ذلك تباعاً، ليس اللاهوت سوى إخفاء حقيقة ماهية الوعي الديني. الوعي الديني ليس سوى الإشباع الخيالي، بالصور، للرغبات الإنسانية. اللاهوت يعقلن هذه الصور. بمعنى: في الوعي الديني الأصلي: «الله خلق كل ما في السماء وعلى الأرض»، قول غير قابل للنقاش. أما اللاهوت فأخذ هذه الأقوال محاولاً إيجاد الأدلة العقلية لها. بمعنى أوضح: في الأصل، حاجة الناس لمخلّص جعلتهم يعتبرونه أمراً بديهياً. أما اللاهوت فانطلق من هذه البداهة ـ الفرضية ليثبتها بغض النظر عن حاجة الناس. لكن ماذا يكون اللاهوت قد أثبت في هذه الحالة، ماذا يكون قد أثبت بإعطائه الأدلّة على وجود الله مثلاً؟ يكون قد أثبت شيئاً واحداً فقط: إن ما توصّلت له أخيلة الناس لسد حاجاتهم وإشباع عواطفهم الفوق طبيعية هو أمر موثوق به. بذلك يكون اللاهوت مثل الدين الأصلي، مرحلة ضرورية في عملية إزالة التعمية أمام وعي الإنسان لماهيته. أما التحقيق النهائي لهذا الوعي فهو من شأن الأنثروبولوجيا.

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 92-93.

(٢) Ibid., p.128.

هنا لا بدّ من الإشارة إلى أهمية منهج التحليل الكيميائي كمنهج موضوعي: المادة الموجودة في الأصل هي مادة موضوعية، والمادة التي أدخلت في التفاعل هي موضوعية أيضاً، وحاصل التفاعل سيكون موضوعياً هو الآخر. بذلك أصبح بالإمكان فهم العلاقة بين التعابير الفويرباخية: منهج «الكيمياء التحليلية» والمنهج «التكويني ـ التحليلي».

يمكن لأي فيلسوف أن يدّعي أن منهجه تكويني ـ تحليلي أو تاريخي ـ تحليلي، لكن لا يستطيع أن يدّعي أن منهجه موضوعي. ذلك أن مسألة الموضوعية متوقفة على الطريقة التي عالج بها هذا الفيلسوف المعطيات الواقعية. فالمادة الموجودة هي مادة موضوعية في كل الحالات، أما موضوعية النتيجة فمتوقفة على موضوعية المادة التي تضاف إلى التفاعل وعلى الطريقة التي يتم بها هذا التفاعل؛ وطريقة (منهج) الكيمياء التحليلية، التي يستعملها فويرباخ، مضمونة في هذا المجال. أي، كي يكون المنهج التكويني ـ التحليلي منهجاً موضوعياً يجب أن يستخدم طريقة الكيمياء التحليلية التي تستدعي المرور بمرحلتين: في الأولى سيكشف عن المرض وفي الثانية يطرح العلاج. في هذا الصدد يقول فارتوفسكي:

«... بالرغم من أن محتوى الكتاب هو «باتولوجي أو فيزيولوجي»، بمعنى أنه كشف تجريبي ـ فينومنولوجي empirical-phenomenological لتكوين genesisالوهم الديني، فإن هدفه هو أيضاً «علاجي أو عملي»، أي أنه يهدف لشفائنا من الوهم عن طريق تعليل المرض، وتزويدنا بالمفتاح لإزالة التعمية. «العلاج» لهذا «المرض النفسي» هو بإظهار المعنى الحقيقي للخيال الوهمي، شرح الرمزية»[1].

إذاً، الخطوة الأولى لإزالة التعمية هي في الكشف على أن الصورة ليست شيئاً آخر سوى صورة ـ إنها الخطوة الأولى لتعليل المرض. وبعدها تصبح المهمة الكشف عن مغزى ومعنى هذه الصورة. لذلك يتابع فارتوفسكي: «هكذا، منهج التحليل هو تتبع أثر معنى، مغزى الصورة، الاسقاط للعناصر المتعددة للوجود

---

(١) .Wartofsky, M.: op. cit., p.255

الواقعي للإنسان، كوجود طبيعي، حسّي، شعوري وفكري، إلى مصادرها في هذا الوجود، لتبيان أنها صورة للإنسان فعلاً، ومعرفة أي نوع من الوجود يكونه الإنسان، من خلال الصورة»[1].

ويعبّر فويرباخ عن منهجه في المقطع الطويل التالي من «ماهية المسيحية»:

«... لأن كتابي ليس شيئاً آخر سوى تحليل تاريخي - فلسفي دقيق، يتطابق مع موضوعه بالشكل الأكثر صرامة: إزالة خداع الذات، وعي ذات الدين». ويتابع:

«إنه تحليل تاريخي فلسفي، بخلاف التحليلات التاريخية الخالصة للمسيحية. المؤرخ يبرهن، كما يفعل مثلاً دومير Daumer، إن القربان عادة متحدّرة من العبادة القديمة للتضحية الإنسانية، وإنه بدلاً من الخمر والخبز جرت العادة في الواقع على استهلاك اللحم والدم الإنسانيين. أنا بالعكس، الموضوع الذي أعطيته لتحليلي وتحجيمي هو فقط المعنى المسيحي للقربان، المعنى المقدّس في المسيحية، وأتطابق هكذا مع المبدأ الذي يريد أن يكون المعنى المعطى في المسيحية - ليس في المسيحية الحالية طبعاً، لكن في القديمة، في المسيحية الحقيقية - إلى عقيدة أو مؤسسة، يشكل أصلها الحقيقي، في النطاق حيث يتعلق الأمر بأصل مسيحي. أو أيضاً المؤرخ يبرهن، كما يفعل ليتزلبرغر Lützelberger، أن قصص معجزات المسيح تتحجم إلى تناقضات خالصة وأنها روايات متأخرة وبالتالي لم يكن المسيح صانع معجزات... أنا، بالعكس، أنا لا أسأل نفسي ماذا كان أو ماذا يمكن أن يكون المسيح الحقيقي والطبيعي المعارض لهذا المسيح الفوق طبيعي الذي هو نتيجة وهم أو صيرورة. بالعكس، إني أقبل هذا المسيح الديني، لكني أبرهن أن هذا الكائن الفوق طبيعي ليس شيئاً آخر سوى نتاج وموضوع المشاعر الفوق طبيعية للإنسان؛ أنا لا أسأل نفسي إذا كان من الممكن أن تحصل هذه المعجزة أو تلك أو إذا كان من الممكن أن تحصل معجزة بوجه عام، إني أكتفي بالإشارة إلى ما هي المعجزة، ليس قبلياً a priori لكن حسب أمثلة المعجزات التي يوردها الكتاب المقدّس كأحداث واقعية، وأجيب هكذا على السؤال عن إمكانية، واقعية وحتى ضرورة المعجزة بتعابير تلغي امكانية هذه الأسئلة ذاتها. هذا ما يميّزني عن المؤرخين الضد - مسيحيين»[2].

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.258.

(٢) Feuerbach: «Essence...», p. 110-111.

إذا، ـ محتوى الوعي الديني هو الصورة.

ـ الوعي الديني يأخذ الصورة على أنها الشيء.

يعلّق فارتوفسكي، موضحاً هذه النقطة بقوله: «الفيلسوف التكويني ـ النقدي يسأل، «كيف جرى تشكّل هذه الصور؟ وماذا يفسّر أقنمة الصورة؟»، الحقائق الطبيعية، البسيطة التي حُجّمت لها الأسرار الفوق طبيعية للدين تصبح حقائق عن الطبيعة الإنسانية، وبشكل خاص، حقائق عن العمليات النفسية التي تخلق الأسرار الفوق طبيعية، إنها حقائق عن تشكّل المفهوم الديني، وبسبب مجالها الكلي، هي حقائق عن تشكّل المفهوم بوجه عام»[1]. بهذا الصدد يوضح أوزييه منهج فويرباخ من خلال شرحه لموقفه من المعجزة كالتالي:

«أن يكون الماء خمراً. هذا التفسير الذي يعيدنا إلى نظرية، وأفضل من ذلك إلى أنثروبولوجيا الرغبة والإشباع، يفترض قراءة مزدوجة للمعجزة، مفهومة هنا كنموذج ذي معنى لما هو ديني. في الواقع، المعجزة يجب أن تفسّر بحرفيتها المباشرة: إنها واقعة دينية. في قانا الماء أصبح خمراً. من جهة أخرى، هذا التحوّل المرأي، لأنه شوهد، يجب أن يقرأ مرة ثانية: أنه واقعة انثروبولوجية، المعجزة هي التحقيق الخيالي للإشباع المباشر لرغبة إنسانية. إذن، قراءتان، لكن لنص واحد، قراءتان متوازيتان لأنهما يقعان في نفس المستوى plan، مستوى الكتاب الأصلي. ما الفرق بينهما؟ في الأولى يكون التعلّق بحرفية النص، كما لو أنه قال في شفافية مطلقة ما يريد أن يقوله. في الثانية تتوقّف الكلمة عن أن تكون واضحة، إنها تفقد شفافيتها لتتحوّل إلى حجاب للمعنى: الحقيقة لم تعد واضحة تماماً، إنها مغطّاة بالكلمة». ويضيف في مكان آخر: «يجب قراءة النص بكل بساطة دون الالتجاء إلى شيء آخر سوى هذا النص نفسه»، مثلاً: معجزة تحويل الماء إلى خمر في عرس قانا لا تقول سوى أن: الماء هو خمر[2]، كما يقول فويرباخ. ويضيف

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.254.

(٢) معجزة قانا حسب نص انجيل يوحنا، الإصحاح الثاني: «وفي اليوم الثالث كان عرس في قانا الجليل وكانت أم يسوع هناك، ودعي أيضاً يسوع وتلاميذه إلى العرس، ولما فرغت الخمر قالت أم يسوع له ليس لهم خمر. قال لها يسوع ما لي ولك يا امرأة، لم تأت ساعتي بعد، قالت أمه للخدام مهما قال لكم فافعلوه. وكانت ستة أجران من حجارة موضوعة هناك حسب تطهير اليهود يسع كل واحد مطرين أو ثلاثة. قال لهم يسوع املأوا

أوزييه: «بهكذا قراءة يستنفد محتوى المعجزة: الوعي المسيحي هو وعي يجب أن يشبع مباشرة، أي بدون توسّط، بيد أن الطبيعة تتطلب التوسّط، إذاً، الفوق طبيعي هو غياب التوسّط. الملحد يعرف أنه يجب انتاج الخمر، المسيحي يجهل هذا الإنتاج، إنه بحاجة إلى الخمر ولا يوجد غير الماء. فليكن: الماء يصبح خمراً. ومن غير المجدي البحث بأي تحوّل فيزيائي تمّ ذلك، فهذا سيكون قراءة القضية المسيحية «الماء هو خمر» في ضوء نص آخر، في ضوء العلم والتطبيق العادي حيث، بالضرورة، الماء هو ماء والخمر هو خمر، وبالتالي بهذه القراءة المزدوجة أو بالأحرى، بهذا الخلط للقراءات، سنفقد كليّاً فكرة المعجزة أي سنخسر معناها. التفسير بالنسبة لفويرباخ، ليس إذاً القراءة بين السطور، إنه فقط قراءة السطور كما هي»[1].

هكذا، فقط بالعودة إلى الأصل يمكن إعادة تكوين المعنى الحقيقي للكلمات، أي إيجاد المعنى الأنثروبولوجي للكلام الإلهي. في الأصل كان المعنى ثم جاءت الكلمات لتغرقه في الظلام؛ والمقصود ما حرّفه اللاهوت والفلسفة الإلهية.

وهنا لا بدّ من التأكيد أنه ليس السابق تاريخياً هو الأصلي بالضرورة بل إن الأصلي بالنسبة لفويرباخ هو المعنى، أي معنى الحدث الديني بحرفيته. لذلك، كي يستطيع التحليل الفويرباخي إيجاد المعنى الأنثروبولوجي للكلام الإلهي، فإن الخطوة الأولى التي لا بدّ منها هي تمييز الكلام الإلهي الأصلي عن ذاك المستنبط. من هنا أهمية اللحظة السلبية أو الهادمة في الديالكتيك السقراطي بالنسبة لفويرباخ، وذلك بهدف إزالة تعمية الدين عبر عصور من سيطرة اللاهوت وبعدها الفلسفة النظرية. يقول فويرباخ:

الأجران ماء. فملأوها إلى فوق. ثم قال لهم استقوا الآن وقدموا إلى رئيس المتكيء. فقدموا، فلما ذاق رئيس المتكيء الماء المتحوّل خمراً ولم يكن يعلم من أين هي، لكن الخدام الذين كانوا قد استقوا الماء علموا، دعا رئيس المتكيء العريس وقال له، كل إنسان إنما يضع الخمر الجيدة أولاً ومتى سكروا فحينئذ الدون، أما أنت فقد أبقيت الخمر الجيدة إلى الآن...» (الكتاب المقدّس الصادر عن جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى، بيروت، ١٩٦٦).

(١) انظر Feuerbach: «Essence...», p. 11 et 30.

«يحصل في تاريخ العقائد والنظريات كما في تاريخ الدول. أعراف، حقوق ومؤسسات قديمة جداً تستمر مسترسلة في وجودها طويلاً بعد أن تفقد معناها. ما وجد مرة لا يريد أن يتخلّى عن حقه بالخلود، ما كان خيراً مرة يريد أيضاً أن يكون كذلك لكل الأزمنة. ثم يأتي أصحاب الحذلقة، أولئك الذين ينظّرون ويتحدّثون عن معنى عميق لأنهم لا يعلمون المعنى الحقيقي. الفلسفة النظرية للدين تفعل نفس الشيء عندما تأخذ العقائد منفصلة عن المجموع الذي لها معنى ضمنه فقط، إنها لا تحجّمها بشكل نقدي إلى أصلها الحقيقي الداخلي، وأكثر من ذلك، إنها تجعل من المشتق الأصل، وبالعكس، من الأصل المشتق»[1].

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 249.

الفصل الثاني
النقد الفويرباخي علاجي

قلنا سابقاً، «وإن كان فويرباخ يكتب عن الأزمنة القديمة فهو يفعل ذلك في الأزمنة الحديثة ومن أجلها»... لذلك يقول إنه بالرغم من أن «محتوى الكتاب هو باتولوجي أو فيزيولوجي فإن غرضه ليس بأقل من ذلك علاجي وعملي». وهذا الغرض هو المعالجة للشفاء من الأوهام حول الماهية الحقيقية للدين بتعليم «استعمال المياه الباردة للعقل الطبيعي ـ إحياء علم المياه البسيط القديم للفلسفة الأيونية على أرضية الفلسفة النظرية، وقبل كل شيء على أرضية الفلسفة النظرية للدين. فالنظرية الأيونية القديمة، كما هو معلوم، وخاصة نظرية طاليس Thalès، التي تعلن بشكلها الأصلي: الماء هو أصل كل الأشياء وكل الكائنات، وأيضاً، بالتالي، الآلهة...»[1].

وبالتأمل في الطبيعة، سيزول الوهم وتظهر الحقيقة وسيعرف الإنسان نفسه بنفسه: «تأمّلوا الطبيعة، تأمّلوا الإنسان، أسرار الفلسفة أمامكم». وفي هذا الصدد يقول فويرباخ في مقدمة الطبعة الأولى:

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 93-94.

«الماء ليس فقط وسيلة للتوليد والتغذية حسب الاعتبار الوحيد المحدود لعلم المياه المحدود عند القدماء، إنه أيضاً علاج نفسي وضوئي مجرّب. الماء البارد يضيء العين. أي سرور تجلبه النظرة البسيطة على المياه الصافية، أي انتعاش للنفس، أي وحي للروح يعطيه هكذا حمام ضوئي. الماء يجذبنا سحرياً في أعماق الطبيعة ويعيد أيضاً للإنسان صورته الخاصة في مرآته. الماء هو صورة وعي الذات ذاتها، صورة العين الإنسانية... في الماء يتخلّص الإنسان بدون خوف من كل الحجابات الصوفية... وكذلك في ماء الفلسفة الأيونية للطبيعة أخمدت سابقاً شعلة علم الفلك اللاهوتي الوثني»[1].

ولكن حذار، ينهي فويرباخ مقدمة الطبعة الأولى، فإن هناك أمراضاً تعجز «مياهه» عن شفائها: «وحده ذاك الذي يقدر الروح البسيطة للحقيقة بعيداً عن الكذب والنفاق، وحده ذلك الذي يجد الحقيقة جميلة والكذب كريهاً، وحده خليق وجدير بأن يتلقّى العماد المقدّس بالماء»[2].

ومن الأمراض التي لا تشفيها مياه فويرباخ الطبيعية، ادعاءات أصحاب العقول المتحذلقة الحديثة الذين يقيسون قيمة الأشياء حسب إثارتها الشاعرية، والذين تنقصهم الرصانة والحزم كي يدركوا بأن الوهم ليس جميلاً طالما ينظر إليه ليس على أساس كونه وهماً، ولكن عندما ينظر إليه على أنه حقيقة.

وهنا لا بدّ من القول، إن النظرة الإنسانية العميقة والبعيدة لفويرباخ، لا بدّ أن تكون مرتبطة بقيم أخلاقية عظيمة هي الأخرى. فالمنهج التكويني بحاجة إلى الصدق قبل كل شيء. في هذا الصدد يقول فارتوفسكي:

«النتيجة الأخلاقية هي الحرية التي تعطيها معرفة الذات هذه... الحرية الأخلاقية... هي نتاج هذا العلاج، العلاقة بين الفضيلة ومعرفة الذات، الحقيقة العميقة لفلسفة سقراط واضحة في ذلك، كما في كتابات فويرباخ التالية... الوسائل لإدراك الذات هي دراسة تشكّل المفهوم، ليس كعلم مجرّد، إنما بمعناه الفلسفي العميق: أن تدرك تشكّل المفهوم هو أن تدرك ما هو إنساني بشكل

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 94.

(٢) Ibid., p. 95.

أساسي في الإنسان ـ وعيه. إن علم تشكّل المفهوم، الذي يشتمل على تحليل المفاهيم ودراسة تكوينها، المنهج «التكويني ـ التحليلي» الذي يقترحه فويرباخ، هو ما تختص به الفلسفة، لكن ليس كما في أي علم آخر، لأن هذا العلم هو دراسة واقعية لطبيعة الإنسان ذاتها: هو النموذج لمعرفة الذات، بقدر ما تكون معرفة الذات معرفة للنوع، وماهية النوع الإنساني هي قدرته على معرفة ذاته كنوع»[١].

وبالعودة إلى نص فويرباخ المقتبس أعلاه نرى أن قوة المياه الصافية والمتلألئة للعقل الطبيعي هي أيضاً محدودة، لها مقياس وهدف.

أما الهدف فهو إزالة التعمية عن أقنمة اللاهوت، وذلك بالعودة بصور الوعي الديني، التي هي في الأساس صور حسّية، تلبّي رغبات عاطفية، إلى أصولها في العالم الواقعي والطبيعي، وليس في التأمّل التجريدي.

يقول فويرباخ في خاتمة «ماهية المسيحية» تحت عنوان «تطبيق نهائي»: «الماء هو الوسيلة الأولى، الأكثر مباشرة، لنصبح أصدقاء للطبيعة، الاستحمام هو تقريباً عملية كيميائية تذوب خلالها أنانيتنا في الماهية الموضوعية للطبيعة. إذ يخرج الإنسان من الماء، فإنه إنسان جديد، يولد مرة ثانية»[٢]. هناك إذن ما يشبه العملية الكيميائية كي يصبح الإنسان صديقاً للطبيعة، وبالتالي كي يولد كإنسان جديد مرة ثانية.

هكذا، في طريق وعي الإنسان لماهيته، يمر الوعي الإنساني بمراحل عدّة:

١ـ **مرحلة الوعي الديني**: في هذه المرحلة يتعاطى الوعي مع الصور أو الانطباعات الحسّية التي أنشأها الخيال والتي تتخذ شكل الموضوعات الحسّية. لكن، بما أن الخيال ـ أمهر الفنانين ـ هو الذي أنتجها، فإنها تأتي مطابقة بالكامل لرغبات الإنسان وتطلعاته. لكن، لهذا السبب نفسه أيضاً، وفي نفس الوقت، لا يمكن أن تتطابق مع القوانين التي تخضع لها موضوعات الإدراك الحسّي.

الصورة l'image لا تتبع أي قانون ولا تتقيّد بحدود أو بقيود سوى تلك التي يتطلبها إشباع العاطفة. فالتطلع اللانهائي لإشباع العاطفة هو العنصر الضاغط

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.255.

(٢) Feuerbach: «Essence...», p. 431.

الوحيد في عملية تشكيل الصورة، دون أن يكون هناك أي ضغط عقلي أو تجريبي في هذه العملية. فلا حدود الطبيعة التجريبية ولا قوانين العقل مفروضة على الخيال. يقول فويرباخ: «الجوع والعطش يهدمان ليس فقط القوة الجسدية، وإنما أيضاً قوته المعنوية والروحية، إنهما يختلسان منه إنسانيته، فكره، وعيه. آه! لو أنك عانيت هكذا نقص، هكذا سوء حظ، كم ستبارك وتمدح الصفات الطبيعية للخبز والخمر التي أعادت لك إنسانيتك، فكرك. إذاً لا يحتاج الأمر إلا إلى قطع المجرى العادي والمألوف للأشياء ليعطى إلى ما هو عادي مغزى ليس عادياً، إلى الحياة كما هي مغزى دينياً. فليكن الخبز مقدساً بالنسبة لنا، فليكن الخمر مقدّساً، ولكن الماء مقدّس أيضاً»[1].

باختصار: التطلّع اللامتناهي لإشباع العاطفة يحقق بصور تتخذ شكل المواضيع الحسّية دون تدخل العقل أو الإدراك الحسي. وبالتالي، لا يوجد أي تناقض في هذه المرحلة. المخلّص هنا هو كائن من لحم ودم، إنسان كامل، صاحب قدرة سحرية، يحب المؤمن ويتسامح مع الكافر، يحب العدل ويتسامح مع الظالم، يبارك لاعنه. وشعار هذه المرحلة: الله شوهد حيّاً يرزق.

٢ـ مرحلة التأمل العقلي اللانقدي: اللاهوت والفلسفة النظرية: في هذه المرحلة ينشأ التناقض وذلك بسبب التأمل العقلي، الغير نقدي في موضوعات العاطفة، أي ينظر إلى العاطفة من وجهة نظر غريبة عنها هي وجهة نظر الفكر أو العقل. هنا، في اللاهوت، الصور أصبحت أفكاراً، موضوعات الخيال عولجت كموضوعات للفكر. بمعنى أوضح، في هذه المرحلة أخذ الفكر موضوعات العاطفة بطريقة غير نقدية، أي كما هي، أي أنه تم الاستنباط انطلاقاً من مقدمات سبق أن استندت إليها العاطفة لإشباع الرغبات الإنسانية والتي وجدها اللاهوت جاهزة في الوعي الديني. وهذه الرغبات الإنسانية هي رغبات لامتناهية وأساسها الشعور بالألم عند الإنسان كونه كائناً متناهياً. وتحقيق هذه الرغبات، في الدين، ممكن فقط لأن الدين، عند فويرباخ، هو وعي اللامتناهي. فالصور التي ينشؤها الوعي الديني، يقول فارتوفسكي، تعطي مظهر نشاط حرّ وخلاّق، عندها نحن منقادون بهذا الشعور أن نعطي لهذه الصور صفات المواضيع الخالصة للنشاط

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 433.

العقلي الحر، أي اللاتناهي، الكليّة والإطلاقية. الصور كموضوعات للعاطفة أعطيت منزلة أُفكار، موضوعات للعقل. هذا الخداع الذاتي هو الخطأ المميز لهذه الطاقة للخيال الذي قد يظن خطأً أنه العقل نفسه.

بهذا يتّضح مغزى تهجّم فويرباخ على اللاهوت، النظرية التأملية التي يتطاول فيها العقل على الخيال ويحل محله؛ ولذلك يصفها بأنها خداع ذاتي منظم.

في هذه المرحلة يصبح الله كائناً مفارقاً، كائناً في الماوراء، يشبه الإنسان ولا يشبهه، إنها مرحلة مليئة بالتناقضات وشعارها: الله لم يُر لكنه عرف بالعقل.

بمعنى آخر، اللاهوت يأخذ الصور الحسّية التي أنشأها الوعي الديني الأصلي ويجعل منها أفكاراً. أما الفلسفة النظرية فتأخذ هذا المحتوى نفسه وتجرّده لتجعل منه جوهراً ميتافيزيقياً: «إله المؤمن وإله الفيلسوف متعارضان قطبياً من هذه الناحية. الأول هو شخص فردي ملموس، الآخر ماهية مجرّدة. استنتاج فويرباخ هنا أن اللاهوت، والفلسفة النظرية، خاصة في شكلها «المسيحي» أو الإيجابي، هي السلب بحد ذاته للدين المشتق من هذا التمايز القطبي»[1]. كما يقول فارتوفسكي موضحاً موقف فويرباخ.

٣ـ مرحلة الاستحمام بالمياه الباردة للعقل الطبيعي: في المرحلة الأولى، مرحلة الوعي الديني، لم يكن هناك تناقضات. التناقضات نشأت مع اللاهوت، بسبب التأمّل العقلي الغير نقدي في موضوعات العاطفة، حيث نظر إلى العاطفة من وجهة نظر الفكر.

إذاً، اللاهوت كتأمّل عقلي في الدين، أحلّ محل المعالجة العاطفية للحاجات الإنسانية، في صور الوعي الديني، معالجة هذه الصور نفسها، وذلك بشرحها واعتبارها موضوعات للفكر العقلاني، موضوعات حقيقية عقلية أو ترانساندانتالية: فأصبح التناقض، الذي أبرزه اللاهوت، بينه وبين الوعي الديني، تناقضاً بين المعالجة العاطفية للحاجات الإنسانية وعقلنة هذه المعالجة العاطفية نفسها. لكن هذا، برأي فويرباخ، مجرّد تناقض شكلي.

أما التناقض الحقيقي فهو بين الإشباع الخيالي للعواطف الإنسانية وبين الإشباع

---

(١) انظر: Wartofsky, M.: op. cit., p.231.

الواقعي لهذه العواطف، أي بين إشباع العاطفة في الخيال وإشباعها في الحياة الواقعية، في العالم التجريبي أي الواقعي.

وهذا الاكتشاف لفويرباخ، فيما يختص باللاهوت، يذكرنا بـ «التناقض المأزق» الذي كان قد اكتشفه في سيتسام هيغل وأنزله عن عرش الفلسفة، كما سبق وذكرنا. إنه مثل التناقض الشكلي بين مقولة الوجود ومقولة العدم الذي منه ينطلق «علم المنطق». هناك كان يجب معارضة الوجود المجرّد بالوجود الحسّي، وهنا يجب معارضة الإشباع الخيالي بالإشباع الواقعي الحسّي.

إذاً، اللاهوت هو التأمّل العقلي اللانقدي في صور الوعي الديني. أما التأمل العقلي النقدي في هذه الصور نفسها (تأمل فويرباخ)، فيتطلب إيجاد التناقض الحقيقي غير الشكلي، أي التناقض بين الخيال والواقع التجريبي. وضرورة هذا التناقض يجب أن تقوم على واقعة أن الإنسان يعيش كموجود تجريبي طبيعي في عالم طبيعي، وليس فقط كموجود مكتف بذاته عاطفياً.

من هذا المنطلق لن تعود المسألة مسألة تأمّل مجرّد في موضوعات العاطفة. العقلانية الواعية بذاتها تتحقق فقط عندما ينظر إلى الصور على أساس أنها صور فقط. التناقض مع الواقعة معطى بالمعرفة التجريبية التي موضوعاتها الأساسية هي الحس والعاطفة. أما الهدف فهو الوصول بالفلسفة إلى التزاوج الذي يريده فويرباخ بين العقلانية والتجريبية. من هنا فإن الماهية الإيجابية للدين، تمثله للماهية الإنسانية في صور الوعي الديني، يتحوّل إلى الماهية السلبية للدين، الشكل التأمّلي الغير نقدي، في اللاهوت. يقول فارتوفسكي: «من هذه النقيضة يتقدّم الديالكتيك نحو المركب synthèse عن طريق النقد السلبي للاهوت. هذا المركب هو التأمّل العقلي النقدي للماهية الإيجابية للدين، أي الأنثروبولوجيا... لكن في شكل «علم إيجابي»، كإنسان Man»[1].

وفي هذه النقطة بالتحديد يكمن جوهر الانقلاب الذي أحدثه فويرباخ في الفلسفة، واضعاً بذلك حداً للفلسفة بالمعنى القديم، هذا الانقلاب الذي عبّر عنه فردريك أنجلس لأول مرة في كتابه «لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.236.

الألمانية». يقول فويرباخ:

«على الفلسفة أن تتّحد من جديد مع علوم الطبيعة وعلوم الطبيعة مع الفلسفة. هذه الوحدة، المؤسسة على حاجة متبادلة، على ضرورة داخلية، ستكون أكثر ديمومة، أكثر سعادة وخصوبة، من الزواج غير المتكافىء، الذي قام حتى الآن بين الفلسفة واللاهوت»[1]. ذلك أن الفلسفة قبل فويرباخ، وبالرغم من رغبتها في ذلك، لم تستطع أن تتخطى النظرة اللاهوتية للطبيعة.

هكذا نرى أن التأمّل العقلي النقدي في الماهية الإيجابية للدين (تأمّل فويرباخ)، أي الأنثروبولوجيا، هو النتيجة الضرورية لنقد فويرباخ السلبي للاهوت.

فالوجود الطبيعي للإنسان كمخلوق حسّي وعاطفي، سابق أونطولوجيا على الفكر. والدين في شكله الإيجابي الأصلي هو أقرب لوجود الإنسان من التأمل السلبي للدين في اللاهوت. نقد اللاهوت والفلسفة النظرية بوجه عام، كان بقصد العودة الواعية إلى وجود الإنسان التجريبي، إلى وجوده العيني العاطفي... عقلانية موجّهة تجريبياً، هذا هو الهدف الذي وضعه فويرباخ للفلسفة الجديدة: «فلسفة المستقبل».

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.125.

الباب الثاني

استنباط الفلسفة الجديدة: السلب الشامل للفلسفة الهيغلية

إذن، اللاهوت هو الشكل المعقلن فلسفياً للوعي الديني، والفلسفة النظرية ليست سوى التجريد الكلي للاهوت. في هذا الإطار يمكن فهم قول فويرباخ «سر الفلسفة النظرية هو اللاهوت»، أي أن الفلسفة النظرية ليست سوى لاهوت تجريدي.

من جهة أخرى، يعتبر فويرباخ أنه في «ماهية المسيحية» يبرهن أن «سر اللاهوت هوالأنثروبولوجيا». من هنا كان الاستنتاج بأن «المحتوى الإنساني الأساسي للفلسفة الهيغلية مقنّع خلف واجهتها الميتافيزيقية». وهذا الاخفاء للماهية الحقيقية للفلسفة، سببه التجريد الذي يتقوّم في وضع ماهية الإنسان خارج الإنسان، مما يؤدي إلى تغريب الإنسان عن ذاته. لذلك، وبما أن الفلسفة الهيغلية، بنظر فويرباخ، ليست سوى الصورة المقلوبة عكسياً، التي تحوي في طيّاتها الفلسفة الجديدة، أي الأنثروبولوجيا، ولكن بأشكال مشوّهة، تصبح مهمة الفلسفة الجديدة إعادة ماهية الإنسان، التي تغرّبت عن الإنسان بالتجريد، إلى الإنسان. لكن هذه الإعادة غير ممكن استنباطها من فلسفة هيغل بالطريق الإيجابي، إنما فقط بسلبها. في الموضوعة رقم (٢١) يقول فويرباخ:

«الهوية المباشرة، الواضحة والصريحة، لماهية الإنسان ـ التي سحبت من الإنسان بالتجريد ـ مع الإنسان، لا يمكن استنباطها من فلسفة هيغل بالطريق الإيجابي إنما بسلبها وحسب. لا يمكن إطلاقاً إدراك هذه الهوية وفهمها إلا كسلب شامل للفلسفة النظرية، بالرغم من أنها حقيقتها. يوجد كل شيء في فلسفة هيغل، لكن كل شيء هو في نفس الوقت ملطّخ بسلبه وضده»[1]. وهذا الاستنباط للفلسفة الجديدة قام به فويرباخ من خلال القلب العكسي للفلسفة الهيغلية،

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.109

وبالتحديد من خلال نقد الطابع اللاهوتي لهذه الأخيرة، وهذا ما سيكون موضوع هذا الباب.

يمكن القول إن كتاب «مساهمة في نقد الفلسفة الهيغلية» كان الأساس المتين الذي بنى عليه فويرباخ فلسفته. ثم جاء كتابه الأساسي «ماهية المسيحية» ومعه بلغت شهرة فويرباخ ذروتها. إلا أن الحدث الأساسي في حياة فويرباخ الفلسفية، بعد ذلك، كان إصداره لمؤلفين مهمّين، تجاهلهما تاريخ الفلسفة كليّاً. الأول: «موضوعات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة» Thèses provisoires pour la réforme de la Philosophie صدر سنة ١٨٤٢، والثاني: «مبادىء فلسفة المستقبل» Principes de la philosophie de l'avenir الذي صدر سنة ١٨٤٣. لكن قبل أن ندرس ما جاء في هذين المؤلفين لا بدّ من إلقاء الضوء على أهميتهما الاستثنائية. يقول هنري آرفون:

«إذ انطلق من اكتشاف ماهية المسيحية، التي ليست شيئاً آخر سوى ماهية الإنسان، عمد فويرباخ إلى النضال بنفس الأسلحة ضد أوهام الفلسفة النظرية، لأنها، هي أيضاً، تخفي وتكشف في آن معاً ماهية الإنسان. الأنثروبولوجيا، أي فلسفة الإنسان، أوحت له بدراستين فلسفيتين متكاملتين الواحدة مع الأخرى، «موضوعات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة» و «مبادىء فلسفة المستقبل».

ويتابع قائلاً: «مهما بلغ الإلحاح، من الصعب التعبير كفاية عن الأهمية الكبرى التي ينبغي إسباغها على هاتين الدراستين، سواء في تطوّر الفكر الفويرباخي، أو في تطوّر الفلسفة الحديثة. فبينما ظل النقد لزمن طويل لا يرى فيهما سوى امتداد لنقد الفلسفة الهيغلية الذي بدأ سنة ١٨٣٩، بدأ عصرنا يستشف «المرمى الاستثنائي» لفلسفة تقوم على مسافة متساوية من التجريد المثالي والتحجيم المادي. يكتب كارل لوفيت K. Löwith في الفرد في علاقاته مع الآخر (١٩٢٨): حاول فويرباخ في مبادئه لفلسفة المستقبل أن يطرح على مستوى جديد مسألة المثالية الأساسية (ذات ـ موضوع). هاكم موضوعته الأصيلة بقدر ما هي أولية: «ماهية الإنسان ليست محتواه إلا في وحدة الإنسان مع الإنسان، لكنها وحدة تستند على واقع الاختلاف بين الأنا والأنت. في الفكر أيضاً، أنا إنسان مرتبط بأناس آخرين. الديالكتيك الحقيقي ليس مناجاة للمفكّر المنعزل مع ذاته إنه حوار بين الأنا

والأنت». ويعلّق آرفون قائلاً: «تاريخ الفلسفة الرسمي تجاهل كلّياً مبادىء فويرباخ»[١].

في البدء نشر فويرباخ «الموضوعات» التي منعتها الرقابة الألمانية في حينه، مما اضطره إلى اختصارها في كتاب من ٢٠ صفحة، فجاءت «المبادىء» لتشكل تتمة وتوضيح للنقاط التي كان قد طرحها في موضوعاته. يقول في مقدمة «المبادىء»: «هذه المبادىء تحوي التتمة والتطوير لتبريرات موضوعاتي من أجل إصلاح الفلسفة التي رمتها الرقابة الألمانية التعسّفية الجامحة في المنفى»[٢]. أما عن مهمة مبادئه فيقول في نفس المقدمة: «أن تستنبط من فلسفة المطلق، أي من اللاهوت، ضرورة فلسفة الإنسان، أي الأنثروبولوجيا، وأن تؤسس نقد الفلسفة الإنسانية على نقد الفلسفة الإلهية». بهذا المعنى يمكن اعتبار الكتابين امتداداً لـ «ماهية المسيحية» حيث، فيهما، ينتقل فويرباخ من نقد اللاهوت إلى نقد الفلسفة نفسها، معتمداً نفس المنهج الذي سبق أن اعتمده في نقده للاهوت. في الموضوعة السابعة يقول فويرباخ:

«منهج النقد الإصلاحي للفلسفة النظرية بوجه عام لا يتميّز عن المنهج الذي سبق أن استخدم في فلسفة الدين. ليس أمامنا سوى أن نجعل من المحمول ذاتاً ومن هذه الذات الموضوع والمبدأ، ليس أمامنا إذاً سوى أن نقلب عكسياً الفلسفة النظرية لنحصل على الحقيقة مكشوفة، الحقيقة الخالصة والعارية»[٣].

وللقلب العكسي renversement دور أساسي في منهج فويرباخ التحليلي، فإذا كان اللاهوت والفلسفة النظرية حقائق معكوسة، يصبح بالإمكان الحصول على الحقيقة عن طريق القلب العكسي لهذه الحقائق المعكوسة. فويرباخ يدعي أن منهجه علمي وأنه كتب كتابه «ماهية المسيحية» على هذا الأساس، وهو يعرّف الكتاب على أنه «ليس شيئاً آخر سوى تحليل تاريخي فلسفي دقيق يتطابق مع موضوعه بالشكل الأكثر صرامة: إزالة تعمية الذات، وعي ذات الدين»[٤]. ويفسّر

---

(١) Arvon, H.: op. cit., p.10-11.

(٢) Feuerbach: «Manifestes...», p.127.

(٣) Ibid., p.107.

(٤) Feuerbach: «Essence...», p. 110.

فارتوفسكي رأي فويرباخ هذا قائلاً: «يعتبر فويرباخ منهجه «علمياً»، لأنه تحليلي وسيستامي فلسفياً. «علمي» بالمعنى الشائع لـ Wissenschlaftich، يعني إعادة البناء العقلي لنتائج التحليل التجريبي، أو أي تحليل آخر، بشكل نظري (أي كلي)، بشكل قوانين أو مبادىء»[1]. ويقول فارتوفسكي في مكان آخر:

«الخلاصة المختصرة، الحكَمية غالباً في طريقة تعبيرها، تقود إلى المعالجة المتشابهة للفلسفة الهيغلية واللاهوت النظري: القلب العكسي لمقولات الميتافيزيقيا التقليدية، ولفينومنولوجيا ومنطق هيغل باعتبارها ليست شيئاً آخر سوى تموضعات خصائص الوعي الإنساني ذاته. هذا يحضرنا إلى النظرية «الإيجابية» ـ «فلسفة المستقبل» ـ التي عليها أن تتخطّى وجهة النظر الهيغلية وتحلّ محلّها وجهة نظر انثروبولوجية وتجريبية، كـ «سلب» للمثالية النظرية المجرّدة»[2].

لذلك، مثلاً، أين يكون التأكيد في اللغة الدينية «الله محبّة» فسّر فويرباخ ذلك ليعني «المحبة هي الله»، أي المحبة الإنسانية، صورة عاطفة النوع الإنساني، هي نفسها رفعت إلى تجريد، إلى قانون إلهي. وهذا القلب العكسي للمحمولات الإلهية سيعتمده فويرباخ بالنسبة «للمحمولات الإلهية» للفلسفة النظرية. يضيف فارتوفسكي:

«في الفلسفة النظرية، المحمولات الإلهية (مثل الضرورة، الوحدة، اللاتناهي، إلخ...) تتّخذ لتكون محمولات للوجود Being، والوجود ذاته يماثل مع الوعي كواقع موضوعي مؤقنم. وبالتحجيم الأنثروبولوجي عمد فويرباخ أن يبرهن أن هذا الوعي المتموضع ـ الفكرة the Idea عند هيغل ـ ليس شيئاً آخر سوى الوعي الإنساني كفكر أو كعقل، وعندها تكون كل المحمولات الميتافيزيقية للوجود أو للفكرة ليست شيئاً آخر سوى محمولات لهذا التفكير الإنساني ذاته متّخذاً من نفسه موضوعه الخاص. من هنا، «موضوع الفلسفة النظرية يظهر أنه يجب أن يكون الذات (أي التفكير الإنساني) تماماً كما أن «موضوع» اللاهوت النظري ـ الله ـ ظهر أنه يجب أن يكون الإنسان، كوجود عاطفي، إرادي، مفكّر»[3].

---

(١) .Wartofsky, M.: op. cit., p.258

(٢) .Ibid., p.349

(٣) .Wartofsky, M.: op. cit., p.350

الفصل الأول
«من لا يتخلّى عن فلسفة هيغل لا يتخلّى عن اللاهوت»

هدف فويرباخ هو وضع نظريته الإيجابية: «الإنسانية». لكن هذا تطلب تصفية حسابه مع الفلسفة الحديثة وخاصة فلسفة هيغل. في المبدأ رقم (١٩) يقول: «فلسفة هيغل هي التي تمثّل إكمال الفلسفة الحديثة. لهذا السبب فإن الضرورة والتبرير التاريخيين للفلسفة الجديدة [فلسفة فويرباخ] يرتبطان قبل كل شيء بنقد هيغل»[١].

حسب هيغل: الديالكتيك توقّف مع الفكرة المطلقة، التي بها ينهي كتاب «المنطق». إلا أن فويرباخ سيرينا أن لمنطق هيغل ضده أيضاً وأن الديالكتيك مستمر إلى ما لا نهاية، فهو يقول في المبدأ رقم (٢٠): «نظراً لأصلها التاريخي، للفلسفة الجديدة إزاء الفلسفة السابقة، نفس المهمة ونفس الموقف الذي كان لهذه الأخيرة إزاء اللاهوت. الفلسفة الجديدة هي تحقيق الفلسفة الهيغلية، الفلسفة السابقة بوجه عام ـ لكنه تحقيق هو في نفس الوقت سلب لها، ولنقل إنه سلب غير متناقض»[٢]. وفي المبدأ رقم (١٨) يتهم فويرباخ الفلسفة الحديثة كلها بأنها

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.156.

(٢) Ibid.

«متحدرة من اللاهوت ـ أنها نفسها ليست شيئاً آخر سوى حل وتحويل اللاهوت إلى فلسفة»[1]. لهذا السبب كان على فويرباخ البدء بنقد الصفة اللاهوتية للفلسفة الحديثة، وخاصة فلسفة هيغل، وهذا ما جرى التركيز عليه بشكل خاص في «الموضوعات المؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة».

في الواقع، منذ الموضوعة الأولى، يصف فويرباخ الفلسفة النظرية بأنها لاهوت نظري، ويعني بالتحديد إنها لاهوت وليست فلسفة. وهذا اللاهوت «يتميّز عن اللاهوت العادي في أنه ينقل إلى هذه الدنيا à l'ici-bas، أي أنه يوقعن actualise يحدد ويحقق، الماهية الإلهية، التي نفاها الآخر [اللاهوت العادي] في الماوراء بسبب الخوف والجهل»[2]. لكن الفلسفة النظرية ـ وهيغل تحديداً ـ لا تجعل من «الماوراء»، «هنا» ici-bas، أي هذا العالم، إلا لتعود وتحوّل هذه «الهنا» نفسها إلى «ما وراء» من جديد. ويوضّح فارتوفسكي موقف فويرباخ الذي ينطلق من التحجيم الأنثروبولوجي للفلسفة النظرية كما يلي:

«إن وجهة النظر الاحادية الجانب للفلسفة النظرية تكمن في أنها تأخذ موضوعها ـ الإنساني ـ مع اعتبار جانب واحد فقط من هذه الماهية الإنسانية، أي التفكير. هذا التحوّل إلى هذا العالم للفلسفة النظرية، بخلاف اللاهوت، يتقوّم في أنها تأخذ إله اللاهوت على أنه فكر، كوعي فكري أو كعقل. لكن ما تبقى من الماوراء في الفلسفة النظرية، يكمن في أنها تؤقنم هذا العقل أو الفكر نفسه كفوق إنساني، ككيان موضوعي»[3].

وهنا ينبغي التأكيد على هذه الناحية في فلسفة فويرباخ وتوضيحها. فمأخذ فويرباخ على الفلسفة النظرية ليس كونها تحلّ العقل محل الإله. فهو أيضاً يرى أن صفات أو محمولات الكائن الإلهي هي نفسها صفات أو محمولات العقل: العقل لا متناه وكذلك الكائن الإلهي، العقل لا يحتاج في وجوده إلى غيره والكائن الإلهي أيضاً، العقل كلّي القدرة والله كذلك، إلخ... لكن أي عقل؟ بالنسبة للفلسفة النظرية إنه العقل الإنساني ولكنه مجرّد إلى أقصى الحدود. أما بالنسبة

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.155.

(٢) Ibid,. p.104.

(٣) Wartofsky, M.: op. cit., p.350.

لفويرباخ فهو العقل الإنساني الواقعي في نشاطه المستمر عبر مسيرة النوع الإنساني اللامتناهية.

«هكذا، المعرفة الإلهية، التي تعرف كل التفاصيل، في نفس الوقت، تجد تحقيقها [عند فويرباخ] في معرفة النوع»[١].

لكن الله كالله، في الفلسفة النظرية، أي ككائن مجرّد وغير إنساني، ليس سوى ماهية العقل الذي عبّر عنها اللاهوت تحت شكل كائن مستقل متميّز عن العقل. فكان اللاهوت بذلك مرحلة تاريخية ضرورية في طريق وعي النوع الإنساني لماهيته. لكن فويرباخ يؤكد أيضاً على الضرورة التاريخية لتخطّي المرحلة اللاهوتية ومماثلة ماهية العقل مع العقل نفسه. يقول في المبدأ رقم (٦): «هناك إذاً ضرورة داخلية ومقدّسة أن تماثل، أخيراً، ماهية العقل المميزة عن العقل مع العقل، وبالتالي التعرّف على الكائن الإلهي، تحقيقه وجعله راهناً بوصفه ماهية العقل. على هذه الضرورة يستند المدلول التاريخي الكبير للفلسفة النظرية»[٢].

في هذا الإطار يرى فويرباخ أن مثالية هيغل المطلقة ليست سوى العقل الإلهي نفسه «العقل الخالص المقاد سيستامياً حتى نتائجه الأخيرة، العقل الذي يعرّي كل الأشياء من مظهرها الحسّي، جاعلاً منها كائنات فكرية خالصة... العقل الغير ملطّخ بأي شيء غريب ولكن، ككائن كل الكائنات، لا يهتم إلا بنفسه»[٣].

ويخصص فويرباخ جزءاً رئيسياً من موضوعاته لإثبات القرابة بين الفلسفة الحديثة ـ فلسفة هيغل خصوصاً ـ وبين اللاهوت. يقول في الموضوعة رقم (٢): «سبينوزا هو المبدع الحقيقي للفلسفة النظرية الحديثة. شيللنغ انعشها، هيغل أكملها»[٤]. ولما كانت الفلسفة الحديثة تعتبر أن موضوعها هو المطلق، فهو يقارن بين هذا المطلق ومطلق اللاهوت. فمطلق الفلسفة النظرية ـ سواء كان «جوهر» سبينوزار أو «مطلق» شيللنغ أو «فكرة» هيغل ـ «منظوراً إليه من وجهة النظر السيكولوجية ليس شيئاً آخر سوى اللامتعيّن، اللامحدّد، التجريد من كل تعيّن،

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.141

(٢) .Ibid., p.129

(٣) .Ibid., p.138-139

(٤) .Ibid., p.104

موضوعاً في نفس الوقت ككائن متميّز عن هذا التجريد، لكنه على الفور مماثل معه من جديد؛ ومنظوراً إليه من وجهة النظر التاريخية، ليس شيئاً آخر سوى الوجود القديم اللاهوتي ـ الميتافيزيقي، الذي ليس متناهياً ولا إنسانياً ولا مادياً ولا محدّداً ولا موصوفاً، إنه لا ـ وجود ما قبل العالم وقد وضع كفعل»[1].

ومنطق هيغل دليل عيني في هذا المجال. إنه اللاهوت وقد جُعل منطقاً. فكما أن الكائن الإلهي للاهوت هو الخلاصة المثالية أو المجرّدة لكل الكائنات والواقعيات، لكل التحديدات، لكل الكائنات المتناهية، كذلك منطق هيغل. إنه اللاهوت بعد إخضاعه لتهذيب العقل.

في الموضوعة رقم (١٢) يقول فويرباخ: «كل ما هو على الأرض ينوجد من جديد في سماء اللاهوت، كذلك كل ما هو في الطبيعة ينوجد من جديد في سماء المنطق الإلهي: الكيف، الكم، القدر، الماهية، الكيميائية، الآلية، العضوية. في اللاهوت كل شيء معطى لنا مرتين، مرة تحت الشكل المجرّد ومرة تحت الشكل العيني، في فلسفة هيغل كل شيء معطى لنا مرتين: مرة كموضوع للمنطق، ثم من جديد كموضوع لفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح»[2]. لكن التدخّل العقلي للفلسفة النظرية في اللاهوت لم يثمر إلا لاهوتاً نظرياً. فإذا كانت ماهية اللاهوت، في الأصل، هي ماهية الإنسان، مفارقة، مسقطة خارج الإنسان، فإن ماهية منطق هيغل هي الفكر المفارق، فكر الإنسان وقد وُضع خارج الإنسان. أما الماهية الحقيقية للفلسفة فيجب أن تكون الإنسان الواقعي، الإنسان المحتاج، الإنسان بكل حاجاته وتطلعاته وعلاقاته، «الإنسان بكامله» l'Homme total كما يعبّر فويرباخ باستمرار.

وإذا كانت الروح المطلقة تكشف عن ذاتها من خلال الوحي بالنسبة للاهوت، فإنها في فلسفة الروح عند هيغل تتجلّى أو تحقق ذاتها في الفن، في الدين وفي الفلسفة. هذا يعني ببساطة، كما يرى فويرباخ: «أن روح الفن، روح الدين وروح الفلسفة هي الروح المطلقة. لكن لا يمكن فصل الفن والدين عن الإحساس، التخيّل والحدس الإنسانيين، ولا الفلسفة عن الفكر، أي بكلمة، لا يمكن فصل

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.107.

(٢) Ibid.

الروح المطلقة عن الروح الذاتية أو عن ماهية الإنسان»، لكن كيف استطاع هيغل القيام بهذا الفصل، ذلك لم يكن ممكناً، كما يتابع فويرباخ «بدون العودة إلى وجهة نظر اللاهوت القديمة ودون اعتبار الروح المطلقة كروح مختلفة، متميّزة عن الوجود الإنساني»[1].

كذلك شطبت الفلسفة النظرية من «المطلق» كل المقولات التي تحوي بالتحديد الماهية الحقيقية للمتناهي، أي للامتناهي الحقيقي، كما يرى فويرباخ، والتي تشكّل الأسرار الحقيقية للفلسفة. المكان والزمان هما الشكلان الضروريان لكل وجود، لكن منطق هيغل يستبعد هاتين المقولتين. كما أن الوجود الذي به يبدأ المنطق هو وجود لا متعيّن، وجود خارج المكان والزمان. وهذا الموقف هو نفس موقف اللاهوت:

«التطوّر منفصلاً عن الزمان... هو الدليل الساطع على أن الفلاسفة النظريين تعاملوا مع مطلقهم كما اللاهوتيون مع إلههم، الذي بدون انفعال يعاني كل الانفعالات، يحب بدون حب، يغضب بدون غضب. إن تطوراً بدون زمان هو بالضبط تطور بدون تطور! القضية: الكائن المطلق يتطوّر انطلاقاً من ذاته ليست صحيحة ومعقولة إلا إذا عُكست. يجب القول: وحده الكائن الذي يطوّر وينشر ذاته في الزمان، هو كائن مطلق، حقيقي وواقعي»[2]. وللنظرة اللازمانية عواقبها الاجتماعية الوخيمة كما يرى فويرباخ: «إن شعباً يستبعد الزمان من ميتافيزيقاه ويؤلّه الوجود الأزلي، المجرّد، أي المنعزل عن الزمان، يستبعد أيضاً، منطقياً، الزمان من سياسته ويؤلّه مبدأ الثبات المضاد للحق، للعقل وللتاريخ»[3].

بالنتيجة لقد أصبحت الهيغلية سلاح اللاهوتيين لمحاربة «الإلحاد»، من هنا كان استنتاج فويرباخ:

«من لا يتخلّى عن فلسفة هيغل لا يتخلّى عن اللاهوت. فكما أصبح اللاهوتيون الكاثوليك سابقاً أرسطيين فعلياً ليتمكنوا من محاربة البروتستانتية، كذلك يجب أن

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.108.

(٢) Ibid., p.114.

(٣) Ibid.

يصبح اللاهوتيون البروتستانت اليمينيون اليوم هيغليين تلقائياً ليتمكنوا من محاربة «الإلحاد»[1].

هكذا منذ المبدأ الأسمى لفلسفة هيغل نجد مبدأ ونتيجة فلسفته في الدين، فبعيداً عن أن يلغي عقائد اللاهوت يكتفي بإعادة صياغتها عقلياً:

«سر الديالكتيك الهيغلي لا يتقوّم في النهاية إلاّ بسلب اللاهوت باسم الفلسفة ليسلب، بالتالي، بدورها، الفلسفة باسم اللاهوت. اللاهوت هو البداية والنهاية، في الوسط تقوم الفلسفة التي تسلب الوضع الأول، لكن اللاهوت هو سلب السلب»[2].

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.120.

(٢) Ibid., p.158-159.

الفصل الثاني

رفض فويرباخ لفكرة «العيني» Concret في فلسفة هيغل

لم يكن من الممكن وضع الفلسفة الجديدة إلاّ من خلال السلب الشامل للفلسفة الهيغلية. والخطوة الأولى، التي خطاها فويرباخ، في هذا المجال، كانت نقد الطابع اللاهوتي للهيغلية، بل نقدها كلاهوت نظري. فظهر أن الفلسفة الهيغلية ليست سوى الصورة المقلوبة عكسياً التي تحوي في طيّاتها الفلسفة الجديدة وإن بأشكال مشوّهة. هذا يعني أن وضع النظرية الإيجابية: «الإنسانية»، التي عليها أن تتخطّى الهيغلية وتحلّ محلّها وجهة نظر انثروبولوجية، يستدعي القلب العكسي لمقولات الميتافيزيقا التقليدية ولفينومنولوجيا ومنطق هيغل.

أما الخطوة الثانية، والتي نحن بصدد دراستها في هذا الفصل، فهي القلب العكسي لمقولة «العيني» في فلسفة هيغل.

في «مبادىء فلسفة المستقبل»، خاصة المبادىء من ١٩ إلى ٣١، يركّز فويرباخ على نقد الفلسفة الهيغلية وبوجه خاص على التناقضات التي تميّزها، مع تقديره لهذه الفلسفة في نفس الوقت. في المبدأ (٢١) يقول: «تناقض الفلسفة الحديثة، الحلولية بوجه خاص، التي تسلب اللاهوت من وجهة نظر اللاهوت، أو تحوّل من جديد سلب اللاهوت إلى لاهوت، هذا التناقض هو ما يميّز الفلسفة

الهيغلية بوجه خاص». فهيغل، كما يرى فويرباخ، هو المكمّل للفلسفة النظرية الحديثة التي كان سبينوزا مبدعها الأساسي. سبينوزا حوّل الفكر أي جوهر الأشياء المفكّرة، والمادة جوهر الأشياء الممتدة، إلى مسندات للجوهر، المادة عند سبينوزا هي مسند للجوهر. ممّا يعني، كما يقول فويرباخ في الموضوعة رقم (٦) إن «المادة هي واقع جوهري إلهي». من جهة أخرى، هيغل بنوع خاص جعل من الفاعلية الذاتية، من قوة التمايز الذاتي لوعي الذات، مسنداً للجوهر، مما يعني أنه جعل من الوعي ماهية إلهية. بهذا المعنى يقول فويرباخ في المبدأ (٢١): «الفلسفة الهيغلية تجعل هي أيضاً، كما الفلسفة الحديثة، من الكائن اللامادي، من الموضوع الخالص، من كائن الفكر الخالص، الكائن الوحيد الحقيقي والمطلق: الله».

لكن، بالرغم من أن نفس التناقض الذي يميّز الفلسفة الحديثة كلها يقع فيه هيغل أيضاً، فإن فويرباخ يميّز هيغل عن كل الفلاسفة السابقين في أنه حدّد بطريقة أخرى العلاقة بين الوجود المادي الحسّي والوجود اللامادي. حتى سبينوزا، الذي يصفه فويرباخ بأنه «موسى الماديين الحديثين»، المادة عنده «شيء ميتافيزيقي، كائن خالص للفكر، لأنه ينزع عن المادة تعيينها الأساسي، الذي يميّزها عن الفكر وعن نشاط الفكر: تعيينها بأن تكون منفعلة». استنتاج فويرباخ هنا هو أن جميع الفلاسفة واللاهوتيين، قبل هيغل، اعتبروا الوجود الحقيقي والإلهي على أنه الوجود المتحرر من الطبيعة ومن المحسوس أو المادة، واعتبروا، بالتالي، إن التحرّر من المحسوس هو الطريق لبلوغ الكائن الإلهي، كما رأوا في الجهد الذي يبذلونه هم للتحرّر من المحسوس أسمى الفضائل الإنسانية.

أما «هيغل، فبالعكس [يقول فويرباخ] جعل من هذه الفاعلية الذاتية [الجهد الذاتي للفيلسوف ليتحرّر من المحسوس والمادة] نشاطاً ذاتياً للكائن الإلهي. الله نفسه يجب أن يخضع لهذا العمل، وكأبطال الوثنية، يجب أن يستحق ألوهيته بقوة الفضيلة... هكذا فقط حرية المطلق تجاه المادة، التي لم تكن سابقاً سوى فرضية وتمثل، تستطيع أن تصبح حقيقة وواقعاً... المادة ليست ضدّاً يستطيع أن يسبق، بشكل غير قابل للفهم، الأنا والروح: إنها الاغتراب الذاتي للروح.». ولكن، في نفس الوقت، إذ يتم وضعها كوجود باطل وبدون حقيقة، لأن الوجود الوحيد الذي

يؤخذ كالوجود في كماله، في شكله وصورته الحقيقيين، هو الوجود الذي يتخلّص من هذا الاغتراب ويبني ذاته من جديد بتحرره من المادة ومن المحسوس. كل ما هو طبيعي، مادي وحسّي... يمثل، هنا أيضاً، العنصر الذي يجب سلبه، مثل الطبيعة المفسدة بالخطيئة الأصلية في اللاهوت... الهوية النظرية التي طالما مُجّدت بين الروح والمادة، بين اللامتناهي والمتناهي... ليست سوى التناقض المحتوم للأزمنة الحديثة»[1].

هكذا، كما في اللاهوت كذلك في فلسفة هيغل، وحدة المادة والروح تقوم على حساب المادة، تتحقق فقط بتجاوز المادة، أو بالأحرى بتجاوز الحالة أو المرحلة التي تنحط فيها الروح إلى حالة مادة. لكن هل هذا يعني أن هيغل تجاوز التضاد بين المادة والروح وحقّق المصالحة بينهما؟ هذا ما يعالجه فويرباخ، من منطلق جديد، مرة أخرى، من خلال نقده لمقولة «العيني» في الفلسفة الهيغلية.

يقول ولتر ستايس في كتابه «فلسفة هيغل»: «ربما كان المصطلحان «مجرّد» abstract و «عيني» concrete الأكثر شيوعاً من كل المصطلحات في مجموع مفردات هيغل الفنّية... وفقاً لأغلب استعمالات هيغل المخصوصة، فإن أول حدّين من كل مثلث في المنطق هما مجرّدان نسبياً، بينما الحد الثالث عيني نسبياً. هكذا، أول مقولة في المنطق، الوجود، هي أكثر المقولات تجريداً لأنها مجرّدة من كل التعيينات. إنها لا تحوي اختلافات، لكن الصيرورة تحوي في ذاتها التمييز بين الوجود والعدم. الوجود والعدم، مأخوذان الواحد بمعزل عن الآخر، هما تجريدات. كل منهما تجريد خاطىء، احادي الجانب، نصف حقيقة، لا يستطيع أن يقوم بذاته. فقط عندما يؤخذان معاً نصل إلى الحقيقة العينية للصيرورة»[2].

هكذا، كلّما تقدّم الديالكتيك تصبح «الفكرة» أكثر عينية من خلال اتحاد «أفكار» أخرى (المقولات) بالفكرة، كتعيينات لها، حتى يصل الديالكتيك إلى الفكرة المطلقة التي تحوي كل مقولات المنطق. بمعنى أوضح، الأكثر عينية، حسب هيغل، هو الفكر الأكثر تعييناً، لكن هذا التعيين هو أيضاً تعيين فكري، إنه حسب تعبير فويرباخ، يضع كسلب أو كضد للفكر المجرّد الفكر المجرّد نفسه،

---

(١) انظر: Feuerbach: «Manifestes...», p.156-159.

(٢) Stace, W.: op. cit., p.104-105.

لهذا السبب «لن يبلغ هيغل سوى وجود وواقع مجرّدين يناقضان المبدأ اللاعقلي، [بينما] شللنغ لن يبلغ سوى وجود وواقع صوفيين وخياليين يناقضان المبدأ العقلي. هيغل يعوّض نقص الواقعية بمفردات عينية بشكل فظ، شللنغ بكلام جميل»[1] كما يقول في الموضوعة رقم (٥٠).

التجريد يعني فصل الماهية عن الوجود، فصل مفهوم أو فكرة الشيء عن الشيء الواقعي، الجزئي، العيني. وبما أن السيتسام الهيغلي كله مؤسس على أفعال التجريد، تكون فلسفة هيغل قد غرّبت الإنسان عن نفسه. لذلك يرى فويرباخ أن فلسفة هيغل أقنمت hypostatized الطاقة التي تميّز العقل الخالص، أي طاقة التجريد واعتبرتها ماهية موضوعية مستقلة عن النشاط الفكري المرتبط بالواقع الحسّي. «الفكرة» المستقلة عن النشاط الفكري، العيني، لا يمكن أن تكون سوى نتاج لهذا النشاط نفسه وقد تموضع كماهية مستقلة، لكن أساس هذه الماهية المتموضعة هو التفكير العيني، الحسّي، التجريبي.

هنا يكمن الخلاف الأساسي بين المادية والمثالية كما يرى فويرباخ: ما هو الأول: المادة أم الفكر؟ هل للمادة أولوية أونطولوجية أم أن هذه الأولوية هي للفكر؟ وحتى من الناحية المنطقية: هل يمكن للفكر أن يسبق المادة ليكون الأساس الأونطولوجي للعالم، أم أنه غير ممكن بدون مادة؟ يقول فارتوفسكي موضّحاً موقف فويرباخ:

«نقد فويرباخ للمثالية النظرية يتخذ، كمهمته الأولى، القلب العكسي لهذه الأولويات، خاصة الفكرة المهمة جداً في الفلسفة الهيغلية، فكرة اللامتناهي Infinite. بالنسبة لهيغل، الفكرة المطلقة لا متناهية، ليس لأنها خارج كل التحديدات المتناهية، ولكنها لامتناهية لأنها تحوي في ذاتها كل التعيينات المتناهية. وفوق ذلك فهي تشتق من ذاتها هذه التعيينات المتناهية، إنها تولدها بالتمايز الذاتي في الفض الديالكتيكي للفكرة. لا تناهيها يوضع أولاً كشرط لهذا النشاط الذاتي الذي فيه تنتقل الفكرة من وحدتها اللامشروطة، اللامتمايزة إلى وحدتها المتمايزة كلّياً، إذ تصبح فكرة في ذاتها ولذاتها. لكن فويرباخ يجادل بأن

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.119.

هذا التناهي، هذا التمايز، الذي فيه، تجعل الفكرة ذاتها عينية أو تنتقل فيه من الوجود المجرّد إلى الوجود العيني، هو تناه خاطىء، مجرّد تأمل عقلي reflexion للتناهي، مجرّد التناهي كفكر أو كنتاج للفكر وليس تناهياً حقيقياً ووجوداً متعيناً»[1].

هكذا، اللامتناهي هو الذي وضع المتناهي، في فلسفة هيغل، مما يعني أن المتناهي هو الذي يشكّل حقيقة وواقع اللامتناهي. بمعنى أوضح، كي يكون الوجود وجوداً، يجب أن يكون وجوداً محدّداً، متعيّناً، وهذا التعيين لا يحصل، حسب فلسفة هيغل، إلا من خلال المتناهي، أي أن اللامتناهي يضع المتناهي الذي سيعرّف عنه، إذا صحّ التعبير، وبالتالي، حسب منطق فلسفة هيغل نفسها، يكون المتناهي هو حقيقة اللامتناهي. في الموضوعة رقم (٢٤) يقول فويرباخ:

«الفلسفة التي تستنبط المتناهي من اللامتناهي، المتعيّن من اللامتعيّن، لا تبلغ أبداً موقفاً حقيقياً من المتناهي والمتعيّن. استنباط المتناهي من اللامتناهي يعني تعيين وسلب اللامتناهي واللامتعيّن، يعني الاعتراف بأن اللامتناهي هو لا شيء خارج التعيين والتناهي، يعني إذاً الاعتراف بأن المتناهي قد وُضع كواقع اللامتناهي. لكن بما أن السلب المفرط للمطلق يبقى في أساس السيستام، فإن التناهي الذي وُضع يجد نفسه دائماً محذوفاً من جديد. المتناهي هو سلب اللامتناهي، وبدوره اللامتناهي هو سلب المتناهي. فلسفة المطلق هي تناقض»[2]. ويعلّق آرفون قائلاً: «إذ تستمر الفلسفة الهيغلية منغلقة على ذاتها باتخاذها كنقطة انطلاق مطلقاً بدون تعيينات، فإنها تقفل على نفسها قبلياً الطريق الذي يقود إلى الحياة الواقعية»[3].

سبق وذكرنا كيف عجزت جميع الفلسفات السابقة عن استنباط الكثير من الواحد، أو المتناهي من اللامتناهي، وكيف ادّعى هيغل حلّ هذه المسألة والتخلّص من التناقض الذي وقعت فيه جميع الفلسفات السابقة. وهنا نرى فويرباخ يبرهن أن هيغل لم يستطع الخروج من دائرة التناقض هذه. ذلك أن لاتناهي الفكرة المطلقة

---

(١) .Wartofsky, M.: op. cit., p.357

(٢) .Feuerbach: «Manifestes...», p.111

(٣) .Arvon, H.: op. cit., p.25

يُفترض مسبقاً كشرط للتمايز الذي ستنتج عنه التعيينات المتناهية، ومن جهة أخرى فإن التعيينات التي نتجت عن التمايز الذاتي للفكرة ليست سوى تعيينات مفكَرة، نتاج للفكر ولا تفيد بشيء في عالم الواقع، إنها انتاج فكري للفكرة، لكن المطلوب الإجابة عن السؤال: كيف انتجت الفكرة العالم الواقعي؟

لقد اختار فويرباخ نقد الوعي الديني لأنه، وبسبب المجال الكلي للدين، هو نموذج للوعي الإنساني عموماً. وإذا كان نقد اللاهوت قد أظهر أن «سر اللاهوت هو الانثروبولوجيا»، وبالتالي الإنسان هو حقيقة، هو واقع الله، وليس العكس، فإن نقد الفلسفة قد أوصل إلى القلب العكسي لنظرية هيغل عن اللامتناهي الحقيقي، فأظهر أن المتناهي هو حقيقة وواقع اللامتناهي. لذلك يرى فويرباخ، كما يقول في الموضوعة رقم (٢٧): «إن مهمة الفلسفة الحقة، ليست التعرّف على المتناهي في اللامتناهي، إنما بالعكس التعرّف على غير المتناهي، على اللامتناهي في المتناهي. بتعابير أخرى ليست نقل المتناهي إلى اللامتناهي إنما نقل اللامتناهي إلى المتناهي»[١]. والدليل على ذلك يجده فويرباخ في الألم اللامتناهي الذي يعانيه الإنسان من جرّاء خسارة كائن متناه. وعلى هذا الوعي الجديد ينبغي أن يبنى الفن الجديد.

«إن وعي ألوهية الإنساني، لا تناهي المتناهي، هذا الوعي الواثق، الذي أصبح لحماً ودماً، هو مصدر شعر وفن جديد، سيتجاوزان كل الفنون السابقة في الطاقة والعمق والتألق. الإيمان بالماوراء هو إيمان مناقض بالمطلق للشعر. الألم هو مصدر الشعر. وحده الذي يعاني خسارة لامتناهية في خسارة كائن متناه، يستطيع أن يدرك نيران الشاعرية الغنائية. وحده السحر المؤلم للذكرى، لمن لم يعد موجوداً، هو الفنان الأول، المثالي الأول في الإنسان»[٢].

هنا لا بدّ من القاء الضوء على ناحية هامة في فلسفة فويرباخ. وبالتحديد على التماسك الفعلي الذي يميّز نظرته الفلسفية. إذا كان موضوع الفلسفة ـ حسب هيغل ـ هو المطلق، هو معرفة اللامتناهي، فيجب البحث عن هذا اللامتناهي حيث هو موجود، أي في المتناهي كما أصبح واضحاً. لذلك فإن الطريق للوصول إلى

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.111.

(٢) Ibid., p.110.

معرفة اللامتناهي (الفلسفة) لا يمكن أن تبدأ باللامتناهي، بل بالمتناهي الذي يحوي في ذاته اللامتناهي، أي بالإنسان المحتاج والمتألم. وهنا نضيف، إنه، ومن الناحية المعرفية بالتحديد، كل وجود متناه يحوي في ذاته اللامتناهي، ومن المستحيل استنفاد أي وجود متناه. فكما أنه من غير الممكن الوصول إلى «حد» نهائي في التعبير الكسري عن الفاصل بين العدد (١) والعدد (١,٠١) مثلاً، كذلك من غير الممكن القول بأن معرفتنا عن هذا الشيء الجزئي قد استنفدته كلياً. بل مهما زادت معرفة النوع الإنساني عن أبسط أشياء العالم (هذا الحجر مثلاً)، ستبقى معرفة ضئيلة ومتناهية.

بالعودة إلى موضوعنا نرى أن نفس الاختلاف الكيفي، الذي أقامه اللاهوت بين الله والإنسان، تقيمه الفلسفة النظرية بين المتناهي واللامتناهي. يقول فويرباخ: «ترتكب الفلسفة النظرية نفس خطأ اللاهوت وذلك بعدم جعلها من تعيينات الواقع أو التناهي تعيينات ومحمولات للامتناهي إلا بشرط سلب التعيين الذي يجعلها ما هي»[١]. حتى عند سبينوزا، المادة ذاتها هي شيء ميتافيزيقي، كائن خالص للفكر، لأنه ينزع عن المادة تعيينها الأساسي الذي يميّزها عن الفكر وعن نشاط الفكر: تعيينها بأن تكون منفعلة.

يقول فويرباخ: «الحلولية هي المادية اللاهوتية، سلب اللاهوت، لكن فقط من وجهة نظر اللاهوت، لأن الحلولية تجعل من المادة، من سلب الله، محمولاً أو مسنداً للكائن الإلهي. بيد أن جعل المادة مسنداً لله يعني الإقرار بأن المادة كائن إلهي... غير أن تأليه الواقعي والوجود المادي (المادية، التجريبية، الواقعية والإنسانية)، سلب اللاهوت، يشكّلان ماهية الأزمنة الحديثة. الحلولية ليست إذاً سوى ماهية الأزمنة الحديثة مؤقنمة تحت شكل الكائن الإلهي، ومبدأ لفلسفة الدين»[٢].

مع ديكارت بدأت الفلسفة الحديثة، حيث حاول القطع مع الفلسفة اللاهوتية للقرون الوسطى، إذا صحّ التعبير، «فحوّل هذا الكائن الموضوعي، الله، إلى ماهية ذاتية، الدليل الاونطولوجي إلى دليل سيكولوجي، إنه حوّل الـ «الله يمكن أن يفكر

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.112

(٢) .Ibid., p.147

فيه، إذاً هو موجود» إلى «أنا أفكر إذاً أنا موجود»»[1]. ثم كانت الحلولية السبينوزية التعبير الفلسفي الحقيقي عن الميل المادي للأزمنة الحديثة: الله نفسه كائن ممتد، أي مادي. من هنا يتابع فويرباخ في المبدأ (١٥):

«فلسفة سبينوزا كانت ديناً، هو نفسه كان شخصية. عنده لم يقع المادي، كما عند كثيرين غيره، في تناقض مع تمثّل إله لا ـ مادي وضد مادي، هذا التمثّل الذي يحوّل منطقياً إلى واجب على الإنسان ميوله واهتماماته الضد مادية والسماوية وحدها، لأن الله ليس سوى النموذج المثالي والمثال للإنسان... سبينوزا هو موسى المفكّرين الأحرار والماديين الحديثين». ويقارن فويرباخ بين فلسفة هيغل وفلسفة سبينوزا في الموضوعة رقم (٦) قائلاً:

«فلسفة الهوية لم تتميّز عن الفلسفة السبينوزية إلا بنفخها في الشيء الميت والساكن للجوهر روح المثالية. هيغل، بوجه خاص، جعل من النشاط الذاتي، من قوة التمايز الذاتي لوعي الذات المسند للجوهر... موضوعة سبينوزا: المادة هي مسند للجوهر، تعني، بكل بساطة، المادة هي واقع جوهري إلهي، تماماً كما أن موضوعة هيغل تعني، بكل بساطة: الوعي هو ماهية إلهية»[2]. لكن الجوهر الذي سيكون عليه أن يفسّر العالم وأن يُخرج العالم المادي من ذاته، لا يمكن أن يكون كياناً مفكِراً فقط، بل لا بدّ من تعيينه بما يشبه الامتداد، ففاقد الشيء لا يعطيه.

هنا نذكّر بما ورد سابقاً حول «منطق» هيغل، حيث ظهر في مقولة «التفاعل» التي هي آخر مقولة في دائرة «الماهية»، إن الجوهر الذي كان، مع سبينوزا، بلا تغيّر داخل ذاته، لم يعد جوهراً وإنما أصبح ذاتاً Sujet. وهذا ما يركّز عليه هيغل في مقدمة كتابه «فينومنولوجيا الروح» حيث يقول «الحقيقي ليس جوهراً وإنما هو ذات بالتحديد». لذلك كان لا بدّ أن تكمل هذه الذات طريقها الديالكتيكي لتصبح فكرة عينية في ذاتها ولذاتها. من هنا يمكن القول إن «الميل المادي للأزمنة الحديثة» كان العنصر الضاغط للتركيز على مصطلح «العيني» في فلسفة هيغل، دون أن يستطيع تخطّي الفكر المجرّد. لكن، فِكْر وعيني! (وفكر مادي نفس الشيء) هذا التناقض كان موضوع نقد فويرباخ في «الموضوعات»

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.155-156

(٢) .Ibid., p.105

و «المبادىء». في المبدأ رقم (٣٠) يقول فويرباخ: «هيغل واقعي، لكنه واقعي محض مثالي، أو بالأحرى محض مجرّد: واقعي في التجريد من كل واقع. إنه يسلب الفكر، وبالتحديد الفكر المجرّد، لكنه يسلبه نفسه في الفكر التجريدي: هكذا، سلب التجريد هو نفسه تجريد. بالنسبة له ليس للفلسفة موضوع إلا ما هو كائن، لكن هذا «الكائن» ليس هو نفسه سوى «كائن» مجرّد ومفكَر. هيغل مفكّر يزايد على نفسه في الفكر - إنه يريد أن يدرك الشيء ذاته، ولكن في فكر الشيء، إنه يريد أن يكون خارج الفكر، لكن في عمق الفكر ذاته: من هنا صعوبة إدراك مقولة العيني»[1].

وفي المبدأ (٢٩) يوضّح فويرباخ كيف أن مقولة «العيني» عند هيغل، التي لا تترك شيئاً خارجها، هي نظرة أفلوطينية في أساسها؛ وهو يشرح كيف استطاع هيغل أن يخص الفكر المجرّد بالعينية التي لا تخص إلاّ الوجود المحسوس وحده. فالمحسوس هو حدّ الفكر، وتطاول الفكر على ضده يعني أن الفكر يتجاوز حدوده الطبيعية، يعني أنه يدعي لنفسه ما يعود للوجود وحده. لكن الفردية، الوجود الحسّي، العيني هي من شأن الوجود وحده في حين أن الكلية l'Universalité تعود للفكر؛ مما يعني أن الفكر يدّعي لنفسه الفردية. لكن الفردية هي سلب الكليّة، أي أن الفكر يجعل من سلب الكلية، من الشكل الأساسي للحساسية الذي هو الفردية، لحظة من الفكر. بهذه الطريقة يصبح الفكر «المجرّد» أو المقولة المجرّدة، التي تترك الوجود خارجها، مقولة عينية.

هكذا، في منطق هيغل، تدخل الفردية كلحظة من الفكر، ولحظة ضرورية من أجل أن تصبح «الفكرة»، فكرة في ذاتها ولذاتها، فهي تشكل أحد العناصر المكونة «للفكرة» إلى جانب الكلية والجزئية. ونقول إنها ضرورية لأن هيغل، كما هو معلوم، يدّعي أنه استنبط «الفكرة» بعناصرها كما استنبط الحكم والقياس استنباطاً ولم يفعل، كمَن سبقوه، ويكتفي بالقول إن هناك أنواعاً معيّنة من القياس مثلاً ويشرحها، بل استنبطها استنباطاً. لكن هذا الاستنباط، بنظر فويرباخ، لا يستطيع أن يلغي تناقض الفكر والوجود. من هنا يطرح السؤال: «كيف يتوصل الإنسان إلى هذه التطاولات من قبل الفكر على مجال خاص بالوجود؟» ويجيب فويرباخ:

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.175.

«بواسطة اللاهوت». في الله الوجود مرتبط مباشرة بالماهية (الكلية). لكن السؤال الذي يُطرح هنا مجدّداً: كيف يمكن أن يتم الانتقال من الفكر الكلي إلى الفكر العيني، من الفلسفة إلى اللاهوت؟ ويجد فويرباخ الجواب في تاريخ الفلسفة نفسه. يقول:

«التاريخ نفسه سبق وأجاب على هذا السؤال في الانتقال من الفلسفة الوثنية القديمة إلى الفلسفة المسمّاة بالأفلاطونية الجديدة، لأن الفلسفة الأفلاطونية الجديدة لا تتميّز عن القديمة إلا بأنها لاهوت، في حين أن الأخرى كانت فلسفة فقط». فالأفلاطونيون الجدد لم يروا للعالم المادي والواقعي أية واقعية، بل أن الأفلاطوني الجديد كان يفضّل الموت على الحياة الجسدية، حتى «أن أفلوطين، على الأقل حسب قصّة سيرة حياته، كان يخجل لأن له جسد». لكن عدم الاعتراف بالعالم الواقعي، يعني عدم الاعتراف بوجود أشياء خارجية بالنسبة للإنسان، عندها «يفتّش ويجد كل الأشياء في داخله فيستبدل العالم الواقعي بالعالم الخيالي والمعقول، الذي يحوي كل ما يحويه العالم الواقعي ولكن على طريقة التمثّل المجرّد». حتى المادة وضعها الأفلاطونيون الجدد في العالم اللامادي، إلا أنها لم تعد في هذه الحالة سوى مادة مثالية، مفكّرة ومتخيلّة. من هنا يستنتج فويرباخ:

«كما أنه يكفي الإنسان أن ينفصل عن الأشياء المادية لينفي هذا الحد العقلي للذاتية الذي هو الجسد... كذلك يكفيه ألاّ يرى في المادة لا واقعاً، ولا، بالتالي، حدّاً للعقل المفكّر، إنما ليرى في العقل، في الكائن الفكري، في ماهية الذاتية بوجه عام... الكائن الوحيد والمطلق، ليفقد نظرياً أيضاً التمييز بين الفكر والوجود، بين الذاتي والموضوعي، بين الحسّي والغير حسّي. الفكر ينفي كل شيء، لكن فقط ليضع كل شيء في ذاته. إنه لم يعد يجد حدّاً في شيء خارجه، لكنه بهذا نفسه يخرج هو نفسه عن حدّه المحايث والطبيعي. هكذا يصبح العقل والفكرة عينيين». وفكرة هيغل المطلقة هي أيضاً لم تترك شيئاً خارجها، إنها وحدة الذات والموضوع ولهذا السبب هي عينية، ولكن بالمعنى الأفلوطيني فقط.

هكذا، الروح بدون جسد هي العلّة الأولى للعالم حسب اللاهوت، والعقل بدون عاقل هو الأساس الأونطولوجي للعالم حسب منطق هيغل؛ حتى أن هيغل

عبّر صراحة، كما يتابع فويرباخ في المبدأ رقم (٢٩)، أنه ليس الفلسطة الأرسطية ولا الفلسفة الوثنية القديمة بوجه عام، بل الفلسفة الاسكندرية هي الفلسفة المطلقة. و «هيغل لم يفعل سوى أن حوّل إلى مقولات وعقلن ما كان تمثلاً وخيالاً عند الأفلاطونيين الجدد، هيغل ليس «أرسطو المانيا أو مسيحياً» إنه بروكلس Proclus ألماني. «الفلسفة المطلقة» هي انبعاث لفلسفة الاسكندرية»[1].

بالنتيجة، وضع «الفلسفة الجديدة» ـ التجريبية العقلية، لم يكن ممكناً من خلال نقد الفلسفة النظرية وحدها، التي هيغل ممثلها الأخير، بل كان لا بدّ من نقد النظريات المادية القائمة. وهذا ما فعله فويرباخ بالنسبة للسبينوزية ـ بالرغم من تأثّره بسبينوزا ـ وبالنسبة للتجريبية، والتي منها تتفرّع العقلانية، كما يقول في المبدأ رقم (١٦): «الحلولية هي سلب اللاهوت النظري، التجريبية هي سلب اللاهوت العملي، الحلولية تنفي المبدأ، التجريبية تنفي نتائج اللاهوت»[2]. أي أن كلا منهما تعبّر عن جزء من الحقيقة، الأولى تجعل من الله نفسه كائناً مادياً، الثانية تنفي عن الله كل التحديدات الايجابية دون أن تنكر وجوده. لذلك يقول فويرباخ في نفس المبدأ: «إذا رفضت التجريبية اللاهوت وتخلّت عنه، فذلك ليس لأسباب نظرية، إنما بسبب النفور والاشمئزاز من موضوعات اللاهوت، أي بسبب شعور مظلم بعدم واقعيتها. اللاهوت ليس شيئاً، يفكّر التجريبي في نفسه، لكنه يضيف: ليس شيئاً بالنسبة لي، بمعنى آخر حكمه حكم ذاتي ومرضي، لأنه ليس لديه لا الحرية، ولا الرغبة، ولا الميل لأن يعرض موضوعات اللاهوت أمام محكمة العقل. هذا هو ميل الفلسفة. لهذا السبب كان للفلسفة الحديثة كمهمة، فقط رفع الحكم الباتولوجي للتجريبية، الذي يأخذ اللاهوت على أنه عبث، إلى مستوى حكم نظري وموضوعي ـ أن تحوّل السلب الغير مباشر، الغير واعي والسلبي للاهوت، إلى سلب مباشر، إيجابي وواعي».

هكذا نرى أن مصطلح «العيني» عند هيغل من الصعب ادراكه، لأنه من التناقض «أن نريد التعرّف على نور الواقع في ليل التجريد، أي تأكيد الواقعي في سلبه الخالص، والواقعي الحقيقي هو المادة». في المبدأ (١٧) يقول فويرباخ:

---

(١) انظر: Feuerbach: Voir «Manifestes...», p. 170 jusqu'a 174.

(٢) Ibid., p.148.

«المادة هي موضوع أساسي بالنسبة للعقل. إذا لم تكن المادة موجودة لن يكون لدى العقل لا الحافز ولا المواد للتفكير، لن يعود له محتوى. لا يمكن التخلي عن المادة دون التخلّي عن العقل. لا يمكن الإقرار بالمادة دون الإقرار بالعقل»[١].
وفوق ذلك يرى فويرباخ أن تأكيد هيغل على مقولة «العيني» هو بحد ذاته تأكيد على أولوية العيني الحقيقي، أي المادي، وإن بطريقة معكوسة. في المبدأ (٣٠) يقول: «التعيين الذي يجعل من المقولة العينية، المقولة التي تستند على طبيعة الواقع، المقولة الحقيقية، يعبّر عن الاعتراف بحقيقة العيني أو الواقعي. لكن بما أنه، مع ذلك، يبقى منذ البداية افتراض أن المقولة العينية، أي ماهية الفكر، هي الكائن المطلق، الكائن الحقيقي الوحيد، لم يعد بالإمكان معرفة الواقعي والحقيقي إلا بطريقة غير مباشرة»[٢].

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.150

(٢) .Ibid., p.175

الباب الثالث

«ضرورة فلسفة الإنسان»

في مقدمة كتابه «مبادىء فلسفة المستقبل» يؤكد فويرباخ أن مهمة فلسفته، التي وصفها بفلسفة المستقبل، هي النزول بالفلسفة من عالم الفلسفة الإلهية إلى عالم الإنسان المحتاج، مشيراً إلى أن مبادئه هذه هي نتيجة مجهود شاق وقاس رغم وضوحها. والحق أن هذه المبادىء، تستجيب للحلم الذي كان قد طرحه فويرباخ في مقالته «ضرورة تغيير» وذلك باستباق المستقبل، بخلاف مطلب الحفاظ على القديم الذي هو، كما يراه فويرباخ، مطلباً مصطنعاً ومفتعلاً، لأن «روح هذا الزمن أو روح المستقبل هي روح الواقعية».

ويعتبر فويرباخ أن مهمة مبادئه هي: «أن تستنبط من فلسفة المطلق، أي من اللاهوت، ضرورة فلسفة الإنسان، أي الأنثروبولوجيا. لكن هذا الاستنباط للأنثروبولوجيا من فلسفة المطلق ليس ممكناً من فلسفة هيغل بالطريقة المباشرة، وإنما فقط بسلبها.

لقد أصبح واضحاً، من خلال دراسة فلسفة الدين عند فويرباخ، في الفصول السابقة، أن المراحل المتعاقبة التي مرّ بها الوعي الإنساني في طريق إدراك الذات الإنسانية كانت مراحل ضرورية في هذا الاتجاه.

الحاجات الإنسانية هي مصدر الوعي الديني بالأصل. بما أنها حاجات وغير مشبعة تتكفل العاطفة باشباعها، ليأتي هذا الإشباع على أتمّ ما يكون، أو يمكن القول مثالياً. حتى الخمر في قانا لم يكن فقط مجرّد خمر أشبع حاجة الناس للشرب، بل كان أجود أنواع الخمر. هكذا، من طبيعة العاطفة أن تحلّق بعيداً بالخيال، لتشبع، بهذه الطريقة، حاجات إنسانية واقعية. لكن ما يجب قوله هنا هو إنه، حتى في صور الوعي الديني، الموضوعات التي تناولها الناس هي موضوعات واقعية، ولا يستطيعون أن يتصوروا شيئاً لا أساس له في عالم الواقع. المخلّص (المسيح) هو إنسان، بل لنقل إنه مثال الإنسان بكل صفاته. الخمر في معجزة

تحويل الماء إلى خمر في قانا، هو الخمر الواقعي نفسه، الخمر الذي يروي غليل الناس الواقعيين، الذين يحتاجون إليه ولكنهم يفتقرون له. ولو كان هذا الخمر غير الخمر الواقعي لما كان في الأمر أية معجزة ولما اعترف الناس بألوهية المسيح.

باختصار، الناس لا يحتاجون لشيء من خارج هذا العالم. لذلك كل ما جرى التعبير عنه في الوعي الديني هو حاجات انسانية واقعية يجب إشباعها. وعلى أساس استبدال هذا الإشباع الخيالي بإشباع واقعي، سيبني فويرباخ نظرته الفلسفية. لكن بما أنه من غير الممكن، في ظروف تدني المعارف البشرية، أن يعي الإنسان ذاته مباشرة، كانت مرحلة الوعي الديني، مرحلة الوعي بالصور، ضرورية في هذا الاتجاه. إلا أن التناقض كان يعمل في قلب الوعي الديني، بين الإشباع الواقعي للحاجات والرغبات الإنسانية وبين إشباع هذه الحاجات بصور لا تتوافق مع القوانين التي يخضع لها الإدراك الحسي في الواقع. من هنا تأخذ هذه الصور مظهر نشاط خلاّق حر، وعن طريق العاطفة ينسب إليها الناس خصائص مواضيع خاصة بالنشاط العقلي الحر ـ أي اللاتناهي، الكلية والإطلاقية، هذا التناقض هو الذي فسح المجال لإحلال اللاهوت محل الوعي الديني الأصلي.

مع اللاهوت لم تعد المعجزات ضرورية. المعجزات القديمة تكرّست كحقائق، أما من جديد فأصبح الإشباع الحقيقي للحاجات هو الذي يتحقق في العالم الآخر. حتى إن السعادة الحقيقية، والتي لا يمكن أن يحصل عليها الإنسان إلا في الآخرة، هذه السعادة غير ممكنة إلا إذا سبقتها حياة أرضية بائسة. نصيب الإنسان من السماء يقرره فقره على الأرض. ويفسّر فويرباخ موقف اللاهوت هذا من الناحية النظرية على الشكل التالي: محتوى الوعي الديني هو الصورة، العاطفة تنتج الصور التي يرغبها الإنسان. الصور من اختصاص العاطفة. لذلك عندما أخذ اللاهوت هذه الصور واعتبرها مواضيع للعقل وأقنمها يكون قد تعدّى على مجال ليس مجاله، أي إنه عالج عقلياً مسألة هي من شأن العاطفة وحدها. هكذا يكون اللاهوت قد استبدل إشباع الحاجات الإنسانية في الوعي الديني بالإشباع العقلي لهذه الحاجات إذا صحّ التعبير. لكن، بما أن الإشباع «العقلي» ليس إشباعاً واقعياً، يبقى الحل اللاهوتي في دائرة التناقض نفسها. وهذا التناقض هو الذي قضى على

اللاهوت وجعل الفلسفة النظرية تحل محله بالضرورة. ويشرح فويرباخ هذا التحوّل كما يلي:

الله بالنسبة للإنسان المتديّن «هو كائن في الماوراء الذي سوف لن يصبح موضوعاً بالنسبة للإنسان إلا في يوم من الأيام، في السماء»[1]. ولكن، يتابع فويرباخ: «الله كالله، ككائن روحي أو مجرّد، أي غير إنساني، غير حسّي، يمكن **إدراكه**، وموضوعي بالنسبة للعقل أو الفكر وحدهما، ليس شيئاً آخر سوى ماهية **العقل ذاته، الذي**، من جهتهما، اللاهوت العادي والألوهية يتمثلانه تحت شكل **كائن مستقل مميّز** عن العقل. إنها إذاً، ضرورة داخلية ومقدّسة في النهاية لمماثلة **ماهية العقل، المتميزة عن العقل**، مع العقل، وبالتالي، معرفة، تحقيق ووقعنة الكائن **الإلهي كماهية العقل. على هذه** الضرورة يستند المدلول التاريخي الكبير للفلسفة **النظرية**».

«**الدليل على أن الكائن الإلهي هو** ماهية العقل أو الفكر، يكمن في أن تعيينات أو خصائص الله (**طبعاً في الإطار حيث هي** عقلية أو روحية) ليست تعيينات للحساسية أو للخيال وإنما خصائص للعقل»[2]. من هنا يستنتج فويرباخ في المبدأ رقم (٧) أنه «عندها لن يعود هناك ما يمنع [اللاهوتي والفيلسوف النظري] من توحيد الكائن الموضوعي والمفكَّر مع الكائن الذاتي والمفكِّر».

هكذا، الوعي الديني ينتج الصور الحسّية. التأمل العقلي اللانقدي، اللاهوت، يأخذ هذه الصور نفسها ويعالجها كموضوعات للعقل. الفلسفة النظرية تجرّد هذا المحتوى نفسه وتجعل منه جوهراً ميتافيزيقيا: «إله المؤمن وإله الفيلسوف متعارضان قطبياً» كما يعبّر فارتوفسكي، مضيفاً: «استنتاج فويرباخ هو أن اللاهوت، والفلسفة النظرية، خاصة في شكلها «المسيحي» أو الإيجابي، هو سلب الدين المتفرّع من هذا التمايز القطبي»[3]. والسلب العقلي النقدي لهذا السلب، أي السلب الذي سيأخذ صور الوعي الديني ويعالجها على أنها صور (فويرباخ)، هو الذي سيوصل إلى إدراك الذات الإنسانية وإلى الإشباع الواقعي لحاجات البشر:

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.129.

(٢) Ibid.

(٣) Wartofsky, M.: op. cit., p.199.

الانثروبولوجيا. فالفلسفة الجديدة هي الحل الحقيقي لتناقض اللاهوت، هذا الحل الذي أصبح ممكناً فقط بعد أن مهّدت له الفلسفة النظرية التي بلغت ذروتها في فلسفة هيغل. من هنا كان قول فويرباخ في مقدمة «مبادىء فلسفة المستقبل»: «كان لها [المبادىء] كمهمة أن تستنبط من فلسفة المطلق، أي من اللاهوت، ضرورة فلسفة الإنسان، أي الأنثروبولوجيا، وأن تؤسس نقد الفلسفة الإنسانية على نقد الفلسفة الإلهية»[1].

قلنا إن كل فلسفة هيغل مبنية على أفعال التجريد وأنه «من التناقض أن نريد التعرّف على نور الواقع في ليل التجريد، لأن هذا يعني إثبات الواقعي في سلبه الخالص». لذلك، يقول فويرباخ في المبدأ رقم (٣١) موضّحاً موقف فلسفته من الواقع العيني:

«بما أنها تفكّر العيني ليس تجريدياً، وإنما عينياً، وتأخذ، كحقيقي، الواقعي في واقعيته، وإذاً، بطريقة مطابقة لماهية الواقع، وبما أنها ترفعه إلى حالة مبدأ وموضوع للفلسفة، فإن الفلسفة الجديدة هي الأولى والوحيدة التي تشكّل حقيقة فلسفة هيغل، حقيقة الفلسفة الحديثة بوجه عام»[2]. أي ما معناه: هيغل أخذ الأشياء الموجودة في العالم الواقعي وعالجها كأفكار وتجريدات تقبع في أساس عالم الواقع، ليصل إلى إدراك عالم الواقع نفسه. يكفي أن نأخذ الأشياء العينية، الواقعية نفسها، ونعالجها كأشياء، بدلاً من أن نعالجها كأفكار مجرّدة من هذه الأشياء نفسها، حتى نصل إلى الحقيقة.

منذ ١٨٣٩، وفي «نقد الفلسفة الهيغلية»، يعتبر فويرباخ أن الفلسفة «هي العلم عن الواقع في حقيقته وشموليته، لكن ماهية الواقع هي الطبيعة (الطبيعة بالمعنى الأكثر كليّة للكلمة)»[3]. ولما كان هيغل يعتبر أن الحقيقي والواقعي هو الكلي، فسيكون منطلق الفلسفة الجديدة إعطاء تعريف جديد للحقيقي من جهة، وتوضيح مفهومه للطبيعة من جهة أخرى. في المبدأ (٣١) يتابع فويرباخ:

«إليكم تقريباً كيف تنتج الضرورة التاريخية للفلسفة الجديدة وكيف تنتج

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p. 128

(٢) Ibid., p.175

(٣) Ibid.,, p.56

مكوناتها انطلاقاً من القديمة. المقولة العينية، الفكرة، هي، حسب هيغل، مجردة فقط قبل كل شيء، ولا توجد إلاّ في عنصر الفكر: إنها الله اللاهوتي قبل خلق العالم، لكنه معقلن. بيد أن الفكرة تحقق ذاتها بنفس الشكل الذي يعبّر به الله عن ذاته، الذي يكشف به عن ذاته، يجعل به من ذاته عالماً وواقعاً: هيغل هو تاريخ اللاهوت محوّلاً إلى عملية منطقية. ولكن ما ان ندخل مملكة الواقع مع تحقيق الفكرة، ما ان تصبح حقيقة الفكرة في أن تكون واقعية وأن توجد فإننا نجد في الوجود الفعلي existence معيار الحقيقة: وحده حقيقي ما هو واقعي. عندها السؤال الوحيد الذي يطرح: ما الذي هو واقعي؟ هل ما هو مفكّر فقط؟ هل ما هو فقط موضوع للفكر، للعقل؟ لكن هكذا لا نكون قد خرجنا من الفكرة في تجريدها «in abstracto». بمعنى أوضح: إذا كانت «فكرة» هيغل مجرّد فكر خالص، كيف استطاعات أن تتحقق وتتحول إلى طبيعة؟ أي كيف استطاعت أن تصبح واقعية؟ إن ذلك غير ممكن إلاّ إذا كان «الواقع» موجوداً سلفاً فتأتي «الفكرة» في هذه الحالة لتقولب هذا الواقع وتحقق نفسها فيه.

هنا لا بدّ من التذكير بأن تحوّل «الفكرة» إلى «طبيعة» في فلسفة هيغل لا يختلف بشيء عن الخلق من العدم في اللاهوت. فالتحوّل إلى طبيعة تمّ في عبارة واحدة في نهاية «المنطق» اقتبسها والتر ستايس عن هيغل، هي التالية: «لما كانت الفكرة تضع نفسها بوصفها الوحدة المطلقة الخالصة مع واقعها، وتتخذ بالتالي صورة وجود مباشر، فإنها، بوصفها شمولية هذه الصورة، هي الطبيعة»[1]. باختصار، لا يمكن للفكرة أن تحقق ذاتها في عنصر الفكر الخالص، إنها تحقق ذاتها، وهذا صحيح، ولكن في عنصر لا بدّ أن يكون مختلفاً عن الفكر. لذلك يضيف فويرباخ في المبدأ (٣١):

«هكذا، لكي نتخذ واقع الفكر أو الفكر بشكل جدّي واقعياً، يجب أن نضيف إليه شيئاً ما مختلفاً عنه، بمعنى آخر يجب أن يكون الفكر المحقق كائناً مختلفاً عن الفكر غير المحقق، عن الفكر البسيط: يجب أن يكون ليس فقط من الفكر وإنما أيضاً من اللافكر. أن يحقق الفكر ذاته معناه بشكل صحيح: أن يسلب ذاته وأن يتوقف عن أن يكون فكراً بسيطاً. ما هو والحالة هذه هذا اللافكر، هذا

---

(١) Stace, W.: op. cit., p.304.

العنصر المميّز عن الفكر؟ إنه المحسوس le sensible. الفكر يحقق ذاته معناه: أنه يجعل من ذاته موضوعاً للحواس. المحسوس وحده إذاً هو الذي يشكل واقع الفكرة، ولكن لما كان الواقع هو حقيقة الفكرة، فالمحسوس وحده هو الذي يشكل حقيقة الفكرة». لذلك، الحقيقي هو المحسوس، الجزئي هو ما يشكل بداية الفلسفة، وهذا المحسوس هو «الطبيعة بالمعنى الأكثر كلية للكلمة»، والإنسان أهم ما في الطبيعة. لذلك فإن موضوع الفلسفة الجديدة هو أكثر الكائنات واقعية وكمالاً: الإنسان. الإنسان هو الذي يفكر وليس الأنا ولا العقل. «بينما قالت الفلسفة القديمة، وحده العقلي هو حقيقي وواقعي، الفلسفة الجديدة تقول بالعكس: وحده الإنساني هو الحقيقي والواقعي، لأن الإنساني وحده هو العقلي، الإنسان هو معيار العقل»[1]. حول هذه النقطة يقول فويرباخ في الموضوعة (٥٨):

«ليس لديها [الفلسفة الجديدة] لا كلمة سر ولا لغة خاصة ولا اسم خاص ولا مبدأ خاص، إنها الإنسان نفسه الذي يفكر، الإنسان الكائن، والذي يعرف أنه هو الماهية الواعية ذاتها للطبيعة، ماهية التاريخ، ماهية الدول، ماهية الدين ـ الإنسان الكائن، والذي يعرف أنه هو الهوية الواقعية (وليس الخيالية) المطلقة لكل المبادىء، لكل التناقضات، لكل الكيفيات الفاعلة والمنفعلة، الروحية والحسية، السياسية والاجتماعية ـ الذي يعرف أن الكائن الحلولي الذي فصله الفلاسفة النظريون، أو بالأحرى اللاهوت، عن الإنسان وأسقطوه في كائن مجرّد، ليس شيئاً آخر سوى ماهيته الخالصة، اللامتعيّنة، ولكنها مع ذلك قابلة لتعيينات لامتناهية»[2].

إذاً، موضوع الفلسفة الجديدة هو الإنسان بكل علاقاته وحاجاته. لذلك لا يمكن دراسة هذا الإنسان بوصفه «أنا» مجرّد، بل في علاقته مع الناس الآخرين، مع أنا آخر من خلال «الأنت» الموجودة في الإنسان والتي هي عبارة عن ماهية النوع الإنساني الموجودة في كل «أنا». يقول فارتوفسكي موضّحاً فكرة فويرباخ:

«وجودنا الحسّي ـ الفكري، أو وجودنا العاطفي، الحسّي، الإرادي، الفكري، هو بالطبع وجود إنساني. كإنساني، هو ليس مكتفياً بذاته، إنما هو وجود يعتمد

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p.194

(٢) .Ibid., p. 122

على غيره، وكوجود معتمد على غيره، فإنه يعتمد على هذا الغير في الفكر وفي الوجود الفعلي معاً. في الفكر يعتمد على الحواس؛ في الوجود الفعلي، على الطبيعة الخارجية وعلى الوجودات الإنسانية الأخرى. فقط الموجود بالفعل طبيعياً يفكّر. بذلك يكون الفكر معتمداً على الوجود الفعلي. لكن الصلة، الارتباط بين الفكر والوجود، بين ما هو في الفكر، أو ما هو تفكير، وما يوجد وراء حدود الفكر، هي الإحساس. لا يوجد فكر بدون إحساس، وأيضاً لا يوجد فكر بدون أكل وشرب وهواء. فضلاً عن ذلك، لا فكر موضوعي دون وجود آخرين يستطيعون أن يوافقوا على هذا الفكر»[1]. هكذا، الاحساس ووجود الناس الآخرين هما اللذان يجعلان التفكير ممكناً من جهة، وهما اللذان بإمكانهما أن يضفيا على الفكر طابع الموضوعية.

في هذا الصدد، يقول هنري آرفون ملخصاً محتوى «الموضوعات» و «المبادىء»: «إنها مخطط لعالم حسّي وآخري: حسّي لأن الفكر يعتمد على الإدراك الساذج للواقعي بواسطة الحواس، وآخري لأن الإنسان يتحدّد بالنسبة إلى الآخر»[2]. وهذان المبدآن: الحسيّة Sensualisme والآخرية Altruisme يشكلان معاً المبدأ المزدوج لنظرية فويرباخ: الإنسانية Humanisme.

---

(١) Wartofsky, M.: op. cit., p.365.

(٢) Arvon, H.: op. cit., p.49.

الفصل الأول
مبدأ الحسّية: تحرير الواقع من قبضة التجريد

أن تصبح الفلسفة علماً، هذا كان هدف الفلاسفة على مرّ العصور، وهذا ما ادّعى هيغل تحقيقه بمفرده، من خلال منهجه الديالكتيكي، متفوّقاً بذلك على كل العلوم الأخرى. إلا أن فويرباخ يثبت، كما أصبح واضحاً، أن فلسفة هيغل ليست سوى اللاهوت وقد جُعل فلسفة، وأن ««المنطق» ليس سوى تاريخ اللاهوت وقد تحوّل إلى عملية منطقية». من هنا يرى فويرباخ، كما يقول في الموضوعة (٦٦)، إنه «على الفلسفة أن تتّحد من جديد مع علوم الطبيعة، وعلى علوم الطبيعة أن تتّحد مع الفلسفة. هذه الوحدة، المؤسسة على حاجة متبادلة، على ضرورة داخلية، ستكون أكثر ديمومة، أكثر سعادة وخصوبة من الزواج غير المتكافىء الذي وجد حتى الآن بين الفلسفة واللاهوت»[1]. وهذه «الضرورة الداخلية» لاتحاد الفلسفة مع علوم الطبيعة تكمن في أن علوم الطبيعة لا تنطلق من ذاتها ولا من كائنات مفارقة بل تنطلق من خارجها، من العالم المحسوس نفسه. وكذلك يجب أن تبدأ الفلسفة، ليس من ذاتها بل من نقيضها. في الموضوعة (٤٥) يقول: «على الفيلسوف أن يُدخل في متن الفلسفة حصة الإنسان الذي لا يتفلسف، بل أكثر من

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.125.

ذلك، الذي هو ضد الفلسفة، الذي يحارب الفكر المجرّد، إذاً، كل ما ينزله هيغل إلى مرتبة هامش. هكذا فقط ستستطيع الفلسفة أن تصبح قوة كلية، كلية القدرة، لا تُدحض ولا تُقاوم. على الفلسفة، إذاً ألاّ تبدأ بذاتها، إنما بنقيضها antithèse، باللا ـ فلسفة. هذه الماهية المميزة للفكر، هذه الماهية اللافلسفية والمضادة للمدرسية بالمطلق، فينا، هي مبدأ الحسية Principe du Sensualisme»[1].

لقد عجزت الفلسفة النظرية عن الإجابة على السؤال: كيف يمكن لجواهر مستقلة، متمايزة أن تؤثر في بعضها البعض، كيف يمكن للجسد مثلاً أن يؤثر في الروح؟ وقد نتج عجزها، برأي فويرباخ، بسبب تجرّدها عن المحسوس، لأنها أخذت هذه الجواهر المتمايزة على أساس كونها كائنات مجرّدة، مفكّرة.

يقول في المبدأ (٣٢): «وحده المحسوس يحل سر التأثير المتبادل. وحدها الكائنات الحسّية يؤثر الواحد منها في الآخر. إنني أنا (بالنسبة لي) وفي نفس الوقت أنت (بالنسبة للآخر). ولكنني لست كذلك إلا بوصفي كائناً حسّياً»[2]. إذاً، الخلاص يكون بالعودة إلى المحسوس، هذه العودة التي بدت تباشيرها حديثاً، وهذا ما يشرحه فويرباخ في المبدأ (٤٣):

«يبدأ الناس برؤية الأشياء فقط كما تبدو لهم، وليس كما هي، يبدأون بأن يروا في الأشياء ليس الأشياء نفسها، وإنما فقط الفكرة التي يقيمونها عن هذه الأشياء، يبدأون بأن يسقطوا عليها ماهيتهم الخاصة دون تمييز الموضوع عن تمثله. التمثّل أقرب من الحدس إلى الإنسان غير المثقف، إلى الإنسان الذاتي، لأن الحدس يقتلعه من ذاته بينما التمثّل يتركه في ذاته. بيد أن الأمر بالنسبة للفكر هو نفسه بالنسبة للتمثّل. لقد أوقف الناس أنفسهم قديماً ولمدة طويلة على الأشياء السماوية والإلهية أكثر من الأشياء الأرضية والإنسانية، أي أنهم ظلّوا لفترة طويلة جداً يترجمون الأشياء إلى أفكار أكثر من ترجمتها إلى أشياء أصلية، إلى اللغة الأصلية. حديثاً فقط، في الأزمنة الحديثة، عادت الإنسانية، كما في اليونان سابقاً، بعد تمهيد عالم الأحلام عند الشرقيين، إلى الحدس الحسّي، إلى الحدس غير المحوّر والموضوعي للمحسوس، أي إلى الواقع، وبلغت أخيراً، وفي نفس الوقت، إلى

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.116.

(٢) Ibid., p.178.

ذاتها، لأن الإنسان الذي لا يهتم إلاّ بماهية الخيال أو الفكر المجرّد، بعيداً عن أن يكون كائناً واقعياً وإنسانياً حقاً، ليس هو نفسه سوى كائن مجرّد أو وهمي. واقعية الإنسان تعتمد فقط على واقعية موضوعه. ألا يكون عندك شيء يعني أنك لست شيئاً»[١].

إذاً، المنطلق هو مبدأ الحسّية للوصول إلى حيث يقود هذا المبدأ شرط اتباع أساليب العلوم الطبيعية. «فالتفكير المجرّد يقتل الإنسان أمّا علوم الطبيعة فتعيد بناءه بأكمله». وهذه العلوم مبنية فقط على أساس المعطيات الواقعية التي تقدمها لنا الحواس.

سنة ١٨٤٣، أي بعد إصدار «الموضوعات» و «المبادىء»، يقول فويرباخ في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «ماهية المسيحية»: «هناك عالم بيني وبين هؤلاء الفلاسفة الذين يقتلعون العيون من الرأس ليستطيعوا أن يفكّروا أحسن، أنا بحاجة إلى الحواس كي أفكّر، وقبل كل شيء إلى العينين، أنا أؤسس أفكاري على وقائع لا يمكن أن نحوزها أبداً إلاّ بواسطة النشاط الحسّي، أنا لا أولّد الموضوع من خلال الفكر، إنما بالعكس أولّد الفكر من خلال الموضوع: وحده يكون موضوعاً ذاك الذي يوجد خارج الرأس»[٢]. بهذا المعنى فقط يفهم فويرباخ العقلانية، أو بالأحرى وحدة التجريبية والعقلانية: المعالجة العقلية لمعطيات الحسّ.

لكن هنا لا بدّ من الإشارة إلى المفهوم الخاص بفويرباخ لهذه الوحدة وتمييزه عن المفهوم الكانطي خاصة؛ فمعطيات الحس، عند فويرباخ، لا تدخل رأس الإنسان لتتقولب حسب تركيب عقولنا. إنها تدخل مقولبة، إذا صحّ التعبير، وما على عقولنا إلاّ دراستها كما هي لتعرف حقيقتها، أي أن ما ستعرفه عقولنا عن الأشياء الحسّية التي تدرسها هو حقيقة هذه الأشياء نفسها، إذا كانت الدراسة صحيحة، أي إذا اتبعت أساليب العلوم الطبيعية». ne pas inventer mais découvrir(*) هذا هو هدفي الوحيد»، يقول فويرباخ في نفس المقدمة. للتوضيح نذكّر بما قلناه سابقاً عن أسلوب فويرباخ: «طريقة فكري الأساسية ليست

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.187.

(٢) Feuerbach: «Essence...», p. 102.

(*) ليس الاختراع وإنما الاكتشاف.

«سيستاماً» إنما بالأحرى «طريقة شرح». علاقتي بموضوعي... هي نفس علاقة العالم الطبيعي بموضوعه. أنا أسعى لشرح واقعة، لكن ليس بمعنى طريقة ما «محتواة» في الفكر بشكل جاهز، ليس كـ «واقعة وعي» تُشرح بتفسير محتواها. بالأحرى أنا أسعى لشرحها كواقعة تجريبية بوسائل تجريبية... بذلك أميّز نفسي كليّاً عن الفلاسفة النظريين السابقين. أنا لا أسأل كما يفعل كانط: «كيف تكون الأحكام القبلية ممكنة؟» أو «كيف يكون الدين ممكناً؟» إنما بالأحرى، «ما هو الدين؟» «ما هو الله؟». وأنا أسأل هذه الأسئلة على أسس الوقائع كما هي معطاة...»[1].

لذلك ستأخذ الفلسفة الجديدة أي كائن وتنظر إليه كما هو بالنسبة لنا بصفتنا لسنا فقط كائنات مفكِّرة وإنما أيضاً كائنات موجودة واقعياً. في المبدأ رقم (٣٢) يحدد فويرباخ نظرته للواقعي على الشكل التالي: «الواقعي بواقعيته، الواقعي كواقعي، هو الموضوع الواقعي للحواس: المحسوس. حقيقة، واقعة، كيفية حسّية كلها شيء واحد وحيد. وحده الوجود الحسّي وجود حقيقي وواقعي. وحدها الحواس وليس الفكر لذاته تستطيع أن تعطي موضوعاً مفهوماً بمعناه الحقيقي. الموضوع المعطى مع الفكر أو المماثل للفكر ليس سوى فكر»[2].

لقد شهد تاريخ الفلسفة كله النزاع الكلاسيكي بين المادية والمثالية حول أولوية الفكر أو الوجود. لكن الفكر الذي أعطي الأولوية عند المثاليين كان فكراً مجرّداً أو مجرّد فكر، كان الفكر المنقطع عن الواقع. والعيني، المادي، كما رأينا مثلاً في فلسفة هيغل، لم يكن سوى العيني المجرّد أو فكرة العيني. وهذا طبعاً نتيجة طبيعية للقول بمقولات لاحسّية خالصة. أما الفكر الذي اعتبره الماديون ثانوياً فلم يكن عندهم سوى مجرّد صورة أو انعكاس لأشياء العالم المادي، التي اعتبرت بدورها منابع للفكر. ضمن هذه المفاهيم كان يدور النزاع ويحدد موضوع الفلسفة. مع فويرباخ، لم يعد الفكر صورة للمواد الموجودة خارجنا وكأنها صورة مسحوبة سحباً من هذه المواد، إذا صحّ التعبير، كما اعتبر الماديون، ولا هو الذي يقولب الظواهر كما اعتبر كانط، ولا هو المادة نفسها كما اعتبر هيغل وغيره من المثاليين. فويرباخ أدخل وسيطاً، فريقاً ثالثاً بين الفكر والوجود، وهذا الفريق الثالث

---

(١) عن: Wartofsky, M.: op. cit., p.139-140.

(٢) Feuerbach: «Manifestes...», p.177.

هو الحواس les sens. بدون حواس لا فكر. الحواس هي نوافذ الرأس، التي من خلالها يتعرّف الإنسان على العالم.

«أنت لا ترى إلاّ بوصفك كائناً هو نفسه منظوراً، أنت لا تحسّ بالتماس إلاّ بصفتك كائناً هو نفسه قابل للمسّ. العالم ليس منفتحاً بالكامل إلاّ لرأس منفتح، ووحدها الحواس هي فتحات الرأس. بيد أن الفكر المنعزل لذاته، المنغلق على ذاته، الفكر بدون الحواس، بدون الإنسان، الفكر الخارجي عن الإنسان، هو هذه الذات المطلقة التي لا تستطيع ولا ينبغي أن تكون موضوعاً لفريق ثالث والتي، لهذا السبب نفسه، لا تجد أبداً أبداً بالرغم من كل جهودها الوسيلة لبلوغ الموضوع والوجود، إنها ليست أكثر كفاءة من رأس، بانفصاله عن جذعه، ليس كفوءاً لأن يجد الوسيلة لاتخاذ موضوع، لأنه ينقصه الوسائل، أعضاء الأخذ»[١].

مهمة الفلسفة إيجاد العلاج للواقع العيني نفسه بكل تفاصيله، وهذا لا يمكن أن يقوم به الرأس المنعزل أمام مكتبه، بل لا بدّ من عون الحواس، وهذا ما فعله فويرباخ محرّراً الواقع من التجريد. هكذا فقط يمكن أن يكون التفكير واقعياً، هكذا فقط يمكن بلوغ الحقيقة.

يلخّص فارتوفسكي مفهوم فويرباخ للحساسية على الشكل التالي:

«الحساسية هي طريقة المواجهة المباشرة مع ما يقوم وراء **أنا** الوعي the I of consciousness. إنها طريقة الوعي التي لديها موضوعها في واقعي آخر وليس الوعي ذاته ببساطة مأخوذاً كآخر ذاته الخاص. لكن هذه المواجهة المباشرة تثبت صحتها ليس في التأمل العقلي حولها، حيث تصبح أيضاً فكرة أو فكراً، إنما بالأحرى في التطبيق، أي في النشاط الجسدي، النشاط في هذا العالم. مكان هذا النشاط ليس على حدود محدّدة بدقة بين أنا وهو I and it، بين الوعي والوجود، إنما بالأحرى هو المكان الأصلي للوجود ذاته، هنا وآن مكانية زمانية، وجود عيني للهنا والآن، وجود متعيّن a Dasein»[٢].

هكذا مسألة الوجود عند فويرباخ هي مسألة عملية، مسألة تتعلّق بوجودنا أنفسنا

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p.195.

(٢) Wartofsky, M.: op. cit., p.376.

نحن البشر، إنها «مسألة حياة وموت». فلو انطلقنا من الهذا الكلية كما هو الحال في فينومنولوجيا هيغل لنتج عن ذلك أوخم العواقب في التطبيق، ويعطي فويرباخ المثل التالي: «هذه الامرأة مثلاً هي زوجتي، هذا المنزل هو منزلي، وكل واحد يقول مثلي عن هذا البيت وهذه الزوجة: هذا المنزل، هذه الامرأة... إذا أعطينا صلاحية لـ «هذا» المنطقية في الحق الطبيعي، فهذا سيقودنا مباشرة إلى مشاعية الممتلكات والنساء، حيث ليس هناك فرق بين هذا وهذا، حيث كل واحد يحوز كل واحدة، أو ما هو أفضل من ذلك، سيقودنا مباشرة إلى إلغاء كل حق، لأن الحق غير مؤسس إلا على واقع التمييز بين هذا وهذا»[1]. التناقض هنا بين الكلمة (الهذا) التي هي دائماً كلية وبين الشيء الواقعي الذي هو شيء جزئي دائماً. لذلك «يجب أولاً أن تتوقف الكلمات لتبدأ الحياة ويكشف سر الوجود عن نفسه».

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p. 168-169.

الفصل الثاني

الحب ذروة إنسانية فويرباخ

قلنا إنه «على الفلسفة ألا تبدأ بذاتها بل بنقيضها، باللافلسفة»، وكان المقصود الحياة الإنسانية الواقعية والتي هي أغنى بما لا نهاية من فكر أي فيلسوف. وأساس هذا القول هو أن موضوعات الفكر هي التي تحدد الفكر وليس العكس كما اعتبرت الفلسفة الهيغلية، وهذا مبدأ أساسي عند فويرباخ، بالضبط لأنه مبدأ الحياة نفسها. وإذا كانت الفلسفة أخذت على عاتقها مهمّة الكشف عن الحاجات الإنسانية، فإن مصدر هذه الحاجات ليس فقط تكويني الجسماني وحده، بل، وقبل كل شيء، الطبيعة الخارجية التي أتعرّف عليها بالحدس الحسّي، والتي وحدها توحي لي بهذه الحاجات، بل إنها من الأساس قولبت تكويني الجسماني، الحسّي خاصة، بما يتناسب وما ينوجد فيها: فالإنسان ليس حسّاساً إلا تجاه موجودات واقعية، في الموضوعة (٤٦) يقول فويرباخ:

«الأدوات، الأعضاء الأساسية للفلسفة هي: الرأس، مصدر الفاعلية، الحريّة، اللاتناهي الميتافيزيقي، المثالية؛ والقلب، مصدر العاطفة، التناهي، الحاجة، الحسّية ـ بتعابير نظرية: الفكر والحدس لأن الفكر هو حاجة الرأس؛ الحدس هو حاجة القلب. الفكر هو مبدأ المدرسة، السيستام؛ الحدس هو مبدأ الحياة. في الحدس

أكون متعيّناً بالموضوع، في الفكر أنا الذي أحدّد الموضوع؛ في الفكر أكون أنا، في الحدس لا أنا. فقط انطلاقاً من سلب الفكر، انطلاقاً من التعيين المنفعل بالموضوع، انطلاقاً من الانفعال، انطلاقاً من هذا المصدر لكل رغبة ولكل حاجة، نرى ولادة الفكر الحقيقي والموضوعي، الفلسفة الحقّة والموضوعة»[1]. هنا يظهر بوضوح اختلاف نظرة فويرباخ الحسّية عن النظريات الحسّية والتجريبية الكلاسيكية السابقة، التي لم تكن تهتم إلا بالجانب الأبيستمولوجي من عملية المعرفة، في حين كان اهتمام فويرباخ منصبّاً على المسائل التي تتعلّق بالوجود الإنساني الفعلي، بالحاجات والتطبيق. فعنده يصبح المنطلق: مصدر كل رغبة وكل حاجة: الانفعال بالآخر التجريبي، هذا الانفعال الذي يسبق الفكر دائماً. يقول فارتوفسكي: «خصوصية التجربة المباشرة للشعور، للحاجة، للخوف، للرهبة، للاحترام متوسّطة بآخرية موضوعها... أنا أعرف إنسانيتي الخاصة فقط في عملية التصرّف إنسانياً مع آخر. أنا لست أنا إلا بالنسبة لآخر»[2]. ويوضّح آرفون مدافعاً عن حسّية فويرباخ:

«ولكن سيكون من الخطأ الاعتقاد أن فويرباخ يتوقّف عند تلك النتائج التي تبرزها التجريبية. بعيداً عن أن ينغلق على نفسه في وضعية Positivisme يخشى أن تكون قصيرة النظر، فإنه يجهد نفسه لإعطاء الحواس أبعاداً قادرة على احتواء الآفاق الإنسانية. لهذا السبب نجد الحسّية الفويرباخية متدرّجة في ثلاث درجات متتالية: الإدراك الحسّي Perception، الإحساس Sensation، الحب Amour»[3].

الإنسان، عند فويرباخ، لا ينظر إلى موضوعه بوصفه فكراً خالصاً، يواجه الموضوع (المحسوس)، بل بوصفه نفسه كائناً أيضاً، وأكثر من ذلك، إنه كائن من لحم ودم، ينفعل بموضوعه. نظرة الإنسان إلى موضوعه ليست إذاً مجرّد نظرة ابيستمولوجية فقط ينتج عنها فكرة معينة وينقضي الأمر. بل ان لهذه النظرة تأثيرات أعمق من ذلك بكثير. يقول فويرباخ: «الوجود كموضوع للوجود (وهذا الوجود المتعيّن Dasein وحده وجود، وحده يستحق اسم الوجود) هو الوجود للحواس، الحدس، العاطفة والحب. الوجود، إذاً، هو سرّ للحدس Intuition للعاطفة

---

(١) .Feuerbach: «Manifestes...», p. 116

(٢) .Wartofsky, M.: op. cit., p.199

(٣) .Arvon, H.: op. cit., p. 26

Sentiment والحب Amour»[1]، أي إن الإنسان ينظر إلى موضوعه ليس كمجرد مفكر ينظر في كائن مستقل عنه، بل أنا أنظر إلى الكائن (الموضوع) بوصفي أنا أيضاً كائناً مماثلاً، أي أن العلاقة بين الفكر والوجود تصبح علاقة الكائن بالكائن، والمقصود هنا الكائن الإنساني، وهذا ما يصبح ممكناً من خلال الحواس. لكن الحواس لا تعطينا فقط الحدس الحسّي Intuition sensible كما اعتبر الحسّيون السابقون، بل هي أيضاً مصدر العاطفة والحب.

الحواس عند فويرباخ هي نتاج الثقافة الإنسانية. بهذا المعنى يرى أن الموضوع الذي هو أنا آخر، لا يعطى للأنا بل للاأنا الموجودة في الأنا، أو للأنت Tu الموجودة في كل أنا والتي هي، كما قلنا، ماهية النوع الإنساني. في المبدأ (٣٢) يقول فويرباخ:

«لا يعطى لي موضوعاً، موضوعاً واقعياً، إلا إذا أعطي لي كائناً يؤثر عليّ، إلا إذا وجد نشاطي الذاتي (لنفرض إني أنطلق من الفكر) في نشاط كائن آخر حده، مقاومة له. بالأصل، مفهوم الموضوع ليس شيئاً آخر سوى مفهوم أنا آخر (هكذا يدرك الولد كل الأشياء ككائنات لديها ذاتية وحرّية): كذلك مفهوم الموضوع بوجه عام متوسط بمفهوم الأنا الموضوعية التي هي الأنت. ليس إلى الأنا، إنما إلى اللاأنا التي في الأنا، (لنستعمل لغة فيشته) يكون الموضوع - أي الأنا الآخر - معطى، لأن تمثل نشاط موجود خارج الأنا، أي تمثّل موضوعية لا يمكن أن يحصل إلا إذا تحوّلت أناي إلى أنت، إلا إذا كنت منفعلاً، لكن وحدها الحواس تجعل من الأنا لاأنا»[2]، وهذه الخاصة المميزة للحواس الإنسانية، هذه الأنت الكلية ليست ثابتة، بل تتطور بتطور النوع الإنساني بمجموعه، وبقدر ما يحوز الإنسان من هذه «الأنت» يكون أقرب إلى الكمال النسبي الذي يحوزه النوع في كل مرحلة من مراحل تطوّر الإنسانية. بذلك لم تعد الحسّية مجرّد إحساس بالموضوعات الخارجية، بل أصبحت أكثر تعقيداً من ذلك بكثير، أصبحت مرآة

---

(١) Feuerbach: «Man.», p. 178. لقد عبّر آرفون عن مراحل الحسّية عند فويرباخ بالتعابير الفرنسية: Perception, Sensation, Amour. أما هنا في ترجمة لويس التيسير فجاءت: Intuition, Sentiment, Amour. وسنعتمد ترجمة التيسير.

(٢) Ibid., p. 177-178.

للعالم المتشعّب للنشاط الإنساني. في هذا الصدد يقول فويرباخ:

«الفن، الدين، الفلسفة أو العلم ليست سوى الظواهر أو التجلّيات للماهية الإنسانية الحقّة. الكائن الإنساني، الكائن الإنساني الحق هو فقط ذاك الذي لديه حسّ جمالي أو فني، ديني أو أخلاقي، وفلسفي أو علمي: بوجه عام هو ذاك الذي لا يستبعد من ذاته شيئاً إنسانياً بشكل جوهري. Homo sum, humani nihil a me alienum puto [أنا إنساني، ولا شيء إنساني مستلب مني]: هذه الجملة، مأخوذة بمعناها الأكثر كلية والأكثر سموّاً، هي شعار الفلسفة الجديدة»[1].

هنا وقبل أن ننتقل إلى دراسة مراحل الحسّية الفويرباخية لا بدّ من إلقاء الضوء على ما يقصده فويرباخ بالإنسان بكامله l'homme total.

الموضوع الأسمى والأخير للفلسفة هو، عند فويرباخ، وحده الإنسان المرتبط بالطبيعة (التي تضم الناس الآخرين أيضاً). من هذا المنطلق، يصبح الإنسان، موضوع الفلسفة، هو الإنسان بكل حاجاته وأحاسيسه وأفكاره. لذلك يرى فويرباخ أنه ليس الفكر وحده هو الذي يميّز الإنسان عن الحيوان، إنما ما يميّزه عن الحيوان هو وجوده بكامله son être total. طبعاً الكائن الذي لا يفكّر ليس إنساناً، إلا أن التفكير هو نتيجة وخاصية ضروريتين للوجود الإنساني. الإنسان كائن كلّي وحرّ بخلاف الحيوان الذي هو كائن جزئي وغير حرّ. وهذه الكلية والحرية اللتان يتمتع بهما الإنسان يمتدان على كامل وجوده. وهذا ما يوضّحه فويرباخ في المبدأ (٥٣) كالتالي:

«الإنسان ليس كائناً جزئياً كالحيوان، بل هو كائن كلّي، وهو لهذا السبب ليس كائناً محدوداً أو مقيّداً وإنما هو كائن لا محدود وحر، لأنه لا يمكن فصل الكلية ـ اللامحدودية عن الحرية... هذه الحرية وهذه الكلية تمتدّان على وجوده بكامله... الإنسان ليس عنده شمّ كلب صيد، ولا شمّ غراب، ولكن وحدها حاسة الشم عنده تستطيع أن تحيط بكل أنواع الروائح، وهو حرّ وغير مبال إزاء الروائح الجزئية. بيد أن الحس الذي يرتقي إلى ما فوق حدود الجزئية وخضوعها للحاجة، يرتقي إلى معنى وجدارة مستقلين، نظريين: إن حاسة كلية هي فكر، إن حساسية

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p. 197-198.

كلية هي روحانية... حتى معدة الإنسان، بكل ما تثقلها من إزدراء، ليست وجوداً حيوانياً وإنما هي وجود إنساني لأنها كلية ولا تقتصر على أغذية من أصناف محددة... احفظ للإنسان رأسه ولكن اعطه معدة ذئب أو حصان: يتوقف بالتأكيد عن أن يكون إنساناً، معدة محدودة لا تتفق إلا مع حساسية محدودة، بمعنى آخر حيوانية»[1]. هذا الكائن الكلي من رأسه حتى أخمص قدميه، والذي يتفوّق على كل ما في الطبيعة هو الذي وصفه فويرباخ بالإنسان بكامل نشاطاته وجعله موضوعاً لفلسفته.

وبالعودة إلى موضوعنا يمكن القول إن الحسية عند الحيوانات لا تتخطّى مرحلة الحدس الحسّي في حين إنها عند الإنسان تصل إلى ذروتها: الحب.

الحدس الحسّي مباشر وفيه يكون تعاطي الإنسان مع موضوعه خارجياً، أي إنه يتعرّف على الموضوع من الخارج. إلا أن للحدس أهميته في المعرفة. فالكائن الوحيد الذي لا يمكن الجدال حول واقعيته هو الكائن الذي يمكن حدسه، يمكن أن يكون موضوعاً للحواس. في الحدس الحسّي تتحقق الوحدة الحقيقية للذات والموضوع: «هوية الذات والموضوع التي ليست سوى فكر مجرّد في وعي الذات[*]، لا تصبح حقيقة وواقع إلا في الحدس الحسّي الذي يحوزه الإنسان عن الإنسان»[2]. لكن لو توقّف الإنسان عند الحدس الحسّي لكان ينظر إلى جميع موضوعاته نفس النظرة، ولكان تعاطيه مع الإنسان كما مع الأشياء الأخرى: هذا إنسان، هذه شجرة، تلك غابة... إلخ، لكن انتقال الحسّية إلى مستوى جديد: العاطفة، هو الذي سيسمح بإدراك الموجودات من الداخل. الإنسان هنا لا يعود إنساناً فقط، بل يصبح إنساناً جميلاً أو قبيحاً، شكله يرضي أو ينفر، نظرته أصبحت توحي بأسرار... الغابة لن تعود مجرّد كتلة من الأشجار، بل تصبح منظراً طبيعياً يحرّك المشاعر أو قد تصبح مصدر وحشة للناظر. الحسية هنا لن تعود مجرّد حسية بمعنى أن حواسنا تعطينا الخبرة بالشيء بل تتحوّل إلى Sinnlichkeit = حدس حسي + عاطفة + فكر. في المبدأ (٤١) يتابع فويرباخ:

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p. 196.

(٢) Ibid., p. 184-185.

(*) المقصود في فلسفة هيغل.

«بالاتصال نشعر ليس فقط احجاراً وأخشاباً، لحماً وعظاماً، نحن نشعر بالاتصال عواطف أيضاً عندما نضغط يدي أو شفاه كائن حسّي. العينان تجعلنا ندرك ليس فقط خرير المياه وحفيف الأوراق، إنما أيضاً الصوت المليء بالروح للحب والحكمة؛ نحن لا نرى فقط سطوحاً عاكسة وأطيافاً ملوّنة، نحن ننظر كذلك في عمق نظرة الإنسان. إذاً، ليس فقط الخارج هو موضوع الحواس، إنما الداخل أيضاً، ليس فقط اللحم، إنما الروح أيضاً، ليس فقط الشيء إنما الأنا أيضاً. لذلك كل شيء يمكن إدراكه بالحواس، إذا لم يكن مباشرة فعلى الأقل بالتوسّط».

بالعاطفة يتعرّف الإنسان على داخلية الإنسان، والحب هو العاطفة في أعلى درجات الكمال. في الحب فقط يصبح المتناهي لا متناهياً، في الحب فقط يصبح للفردي قيمة مطلقة، هنا تكمن حقيقة وألوهية الحب. «في الحب فقط يصبح الله الذي يعدّ شعر الرأس حقيقة وواقعاً... لكن بما أن الـ «هذا» le ceci ليس له قيمة مطلقة إلا في الحب، كذلك في الحب وحده، وليس في الفكر المجرّد يكشف سر الوجود عن نفسه. الحب انفعال والانفعال وحده معيار الوجود الفعلي»[1].

ففي الحب فقط يمكن إيجاد الدليل القاطع على وجود موضوع متميّز عني، وفي الحب فقط يمكن التمييز بين الوجود واللاوجود. إذاً، بالحب وحده يمكن إيجاد الدليل على أن العالم الواقعي ليس وهماً وإنما موجود بالواقع. عندما يكون الشخص الذي أحب حاضراً أمامي، كموضوع للحواس، أشعر بالسرور، عندما يغيب عني أشعر بالألم. ألا يكفي هذا للتأكد من وجود موضوعات خارج رؤوسنا؟ لكن لماذا يحصل السرور في الحالة الأولى والألم في الثانية؟

المحبوب هو الموضوع في كلتا الحالتين. لكن في الحالة الأولى كان الموضوع موضوعاً يواجه ذاتي بوصفي ذاتاً. هنا لا يوجد أي تناقض. أما في الحالة الثانية بقيت ذاتي هي ذاتي نفسها، لكن الموضوع الذي أتمثّله في ذاتي ليس هو الموضوع الواقعي، بل ذاتي هنا هي نفسها الموضوع. إذاً، الذات من جهة هي الذات، ومن جهة أخرى هي الموضوع. هنا نشأ التناقض. الذات التي

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p. 179.

يجب أن تكون ذاتاً فقط، أصبحت، في نفس الوقت ذاتاً وموضوعاً، وعن هذا التناقض نشأ الألم. وزوال الألم يكون بحل هذا التناقض، أي بعودة الموضوع الواقعي: الحبيب، ليواجه ذاتي كموضوع. وهذا ما يوضّحه فويرباخ في المبدأ (٣٣) قائلاً:

«حتى الألم الجسدي يعبّر بما فيه الكفاية من الوضوح عن هذا الفرق. ألم الجوع يُختزل إلى واقع أن المعدة لا تحوي موضوعاً، إلى أنها لذاتها موضوعها الخاص، وأن جوانبها الفارغة يلوك أحدها الآخر بدلاً من أن يلوك طعاماً. لذلك ليس للمشاعر الإنسانية دلالة تجريبية وانثروبولوجية بمعنى الفلسفة القديمة المتعالية، وإنما معنى اونطولوجي وميتافيزيقي: المشاعر، وحتى الأكثر اعتيادية، تُخفي الحقائق الأكثر عمقاً والأكثر سموّاً. هكذا يكون الحب الدليل الاونطولوجي الحقيقي على وجود موضوع خارج رأسنا، ولا يوجد دليل آخر للوجود سوى الحب، العاطفة بوجه عام»[1].

وأكثر من ذلك، الحب ليس فقط المعيار الموضوعي للوجود إنه أيضاً المعيار الذاتي للوجود، يعني للحقيقة وللواقع. فأنا أنوجد بقدر ما أحب والعكس صحيح. يقول فويرباخ: «بينما قالت الفلسفة القديمة: ما لايفكَّر فيه لا يوجد، الفلسفة الجديدة تقول بالعكس: ما ليس محبوباً، ما لا يمكن أن يكون محبوباً، لا يوجد... وحده يكون شيئاً ما ذلك الذي يحب شيئاً ما»[2]. وبذلك يقلب فويرباخ الكوجيتو الديكارتي: «أنا أفكر إذاً أنا موجود» ليصبح: «أنا أحب إذاً أنا موجود».

إلى ذلك يؤمن الحب الانتقال إلى مبدأ الآخرية Altruisme، والمنطلق هنا هو الحب الجنسي. فالأنا الحقيقي هو إما رجل وإما امرأة. وهذا الاختلاف الجنسي هو الذي يحدّد ماهيته [الأنا] كإنسان. يقول فويرباخ: «الاختلاف الجنسي ليس سطحياً أو محدوداً فقط ببعض أجزاء من الجسم. إنه يخترق العظم والنخاع. ماهية الرجل هي الرجولة، ماهية المرأة الأنوثة... بالتالي، الشخصية ليست شيئاً بدون الاختلاف الجنسي... حيث لا يوجد أنت Tu لا يوجد أنا Je. لكن الاختلاف بين الأنا والأنت، الشرط الأساسي لكل شخصية، ليس واقعياً، حيّاً وحاراً إلا

---

(١) Feuerbach: «Manifestes...», p. 179.

(٢) Ibid., p. 180-181.

بوصفه اختلافاً بين الرجل والمرأة. للأنت بين الرجل والمرأة دويّ مختلف عن رتابة الأنت بين الأصدقاء»[١]. وكذلك على هذا الاختلاف الجنسي تقوم قاعدة الأخلاقية: بوصفك رجلاً يجب أن تتصرّف كرجل، وبوصفها امرأة يجب أن تتصرف كامرأة. وعلى الاختلاف بين الأنا والأنت، أي بين الأنا والأنا الآخر، تقوم كل حياة إنسانية.

يقول هنري آرفون موضّحاً موقف فويرباخ: «حتى الآن لم تحسب الفلسفة أي حساب للاختلاف الجنسي كما لو أن هذا الاختلاف كان محدوداً بالجنس نفسه. ومع ذلك فإن وجودي بكامله يعكس كيفيتي كرجل أو كامرأة. إذ أعلم أني رجل، أعترف بوجود كائن آخر مختلف عنّي ومتكامل معي في نفس الوقت ويساهم في تحديدي. أنا لست إذاً كائناً مستقلاً، ولكني بطبيعتي كائن مرتبط بكائن آخر. المبدأ الحقيقي للوجود، وبالتالي للفكر، هو اتحاد الأنا والأنت»[٢].

من هنا يرى فويرباخ أن الفلسفة المثالية على حق عندما تبحث عن أصل أفكارنا في الإنسان، لكنها تخطىء عندما تريد استنباطها من الإنسان المنعزل، من أنا منفصلة عن أنت معطاة لنا في الحواس: «من الاتصال فقط، من محادثة الإنسان مع الإنسان فقط، تولد الأفكار. ليس بشخص واحد، بل باثنين يتم الوصول إلى المفاهيم وإلى العقل بوجه عام. يجب وجود شخصين لتوليد الإنسان، الإنسان الروحاني كما الإنسان الجسماني: اتحاد الإنسان مع الإنسان هو المبدأ والمعيار الأولان للحقيقة والكلية. حتى التأكّد من وجود أشياء خارجاً عنّي يمرّ بالنسبة لي من خلال التأكد من وجود إنسان آخر خارجاً عني. أنا أشك بما أراه بمفردي، وحده يقيني ما يراه الآخر أيضاً»[٣]. فالإنسان الآخر هو الصلة بيني وبين العالم. الموضوع الأول للإنسان هو الإنسان. فالإنسان المنعزل لا يمكن أن يحوز ماهيته الإنسانية لا بوصفه كائناً روحياً ولا بوصفه كائناً مفكّراً، هذه الماهية لا يحوزها الإنسان إلا في الجماعة ومن خلالها، ومن خلال وحدة الإنسان مع الإنسان التي لا تستند إلاّ على واقع التمييز بين الأنا والأنت.

---

(١) Feuerbach: «Essence», p. 220.

(٢) Arvon, H.: op. cit., p. 28.

(٣) انظر: Feuerbach: «Manifestes...», p. 185-186.

في «ماهية المسيحية» يقول فويرباخ: «في الآخر فقط يصبح الإنسان واضحاً إلى ذاته، واعياً ذاته، وفقط عندما أكون واضحاً لنفسي يصبح العالم واضحاً لي». ويضيف:

«بالنسبة للأنا، وعي العالم متوسط بوعي الأنت. هكذا الإنسان هو إله الإنسان. أن ينوجد فهو مدين بذلك للطبيعة، أن يكون إنساناً فهو مدين بذلك للإنسان. تماماً كما أنه ليس لديه أيّة قدرة فيزيائية بدون الناس الآخرين، كذلك بدونهم ليس لديه أيّة قدرة روحية... منعزلة، تكون القوة الإنسانية محدودة؛ موحدة، تكون لامتناهية؛ معرفة الفرد محدودة، لكن غير محدود هو العقل، غير محدود العلم، لأنه فعل مشترك للإنسانية...»[1]. وعلى أساس هذا الفعل المشترك للإنسانية يجب أن تؤسس حياة الجماعة الذي سيكون الحب رابطها الأساسي. وإذا كان الدين والفلسفة المطلقة قد عبّرا عن سر الحياة المشتركة وضرورتها من خلال الثالوث المقدّس (الأب والابن والرح القدس)، فإن فويرباخ يرى سر الحياة المشتركة والاجتماعية، سر ضرورة الأنا بالنسبة للأنت، يكمن في الحقيقة التالية: «في أنه ولا أي كائن (سواء كان أو سمّي إنساناً أو الله أو الروح أو الأنا) بمفرده يكون كائناً حقيقياً، كاملاً ومطلقاً؛ ووحده الارتباط، وحدها وحدة الكائنات من نفس الماهية تشكل الحقيقة والكمال. المبدأ الأسمى والأخير للفلسفة هو إذاً وحدة الإنسان مع الإنسان. كل العلاقات الأساسية (مبادىء مختلف العلوم) ليست سوى أنواع وطرق مختلفة لهذه الوحدة»[2].

باختصار، «إنسانية» فويرباخ هي وحدة القلب والعقل: «وحدة الرأس والقلب طبقاً للحقيقة، بعيداً عن أن تتقلص إلى إخماد أو انطفاء الفرق بينهما، تتقوم بالعكس، في واقع أن الموضوع الأساسي للقلب هو أيضاً الموضوع الأساسي للرأس، إنها تتقوّم إذاً فقط في هوية الموضوع. الفلسفة الجديدة، بجعلها من الموضوع الأساسي والأسمى للقلب: الإنسان، الموضوع الأخير والأسمى للفكر أيضاً، تؤسس وحدة عقلية للرأس والقلب، للفكر والحياة»[3].

---

(١) Feuerbach: «Essence...», p. 210-211.

(٢) Feuerbach: «Manifestes...», p. 199.

(٣) Ibid., p. 198.

خاتمة واستنتاجات

منذ الأزل «وضعت» الروح نفسها في حركة سرمدية لا يمكن أن تتوقف دون أن «تتوقف» الروح نفسها. إنها ـ كما فهمها هيغل ـ روح العالم التي كانت كالمخلوق الوحيد اليتيم الذي دخل حيّز المكان والزمان اللامتناهيين، وكان عليها، بالتالي، أن تؤمن نموها واستمراريتها من خلال الصراع. وفي غمرة هذا الصراع كانت الروح تتقدّم من نصر إلى نصر في طريق وعي ذاتها وتأمين استمراريتها، دون أن يكون هناك حدّ نهائي يجب أن تتوقف عنده. لقد كانت الطريق شائكة ومضنية، لكن، وبالرغم من ذلك، كانت «الروح» تقوى وينمو عودها في كل خطوة تخطوها إلى الأمام. ولم تكن الحدود التي وضعتها فلسفة كانط للروح، سوى تخوم تعسّفية لم تستطع أن تشكل عائقاً في طريقها، بل تمّ تخطّي تلك الحدود بوسائل مستمدة من فلسفة كانط نفسها. لقد أخذ هيغل تلك الوسائل، أي المقولات الخالصة، وأنعشها بالديالكتيك الشهير، متخطّياً بذلك شللنغ وهويته المطلقة، معطياً لهوية الفكر والوجود معنى عقلياً، فاستحق بذلك أن يقول فيه فويرباخ، بأنه «الصاحي الوحيد» بين فلاسفة الطبيعة آنذاك، الذي أنقذ الفلسفة من السقوط في مجال الخيال.

توصّل هيغل إلى أن فكرنا في وحدة مع الوجود الحقيقي، الوجود الموضوعي وبالتالي، لا يوجد أية هوة لا يمكن تخطّيها بين الفكر والوجود؛ والقول بوجود «شيء في ذاته» لا يمكن معرفته، يشكّل حطّاً من قدر الفلسفة. هذه النظرة اعتمدتها كل الفلسفات المثالية قبل هيغل، إلا أنها، مع هيغل، أصبحت سيستاماً كاملاً، بل أكمل السيستامات في التاريخ، حيث يلخّص تاريخ الفلسفة كله؛ معتبراً أن كل السيستامات السابقة لم تكن سوى «لحظات» في طريق وعي ذات الفكرة لذاتها، ذلك الوعي الذي وجد تحقيقه في السيستام المبني على المنهج الديالكتيكي. لكن الديالكتيك لا يرحم. كل شيء يخرج ضده من ذاته، ومن ذاته،

أخرج ديالكتيك هيغل، ضده الخاص: لودفيغ فويرباخ.

هاجم فويرباخ الفلسفة الهيغلية في نقطة اعتزازها الأساسية: مبدأ الهوية بين الفكر والوجود، مدمّراً بلا رحمة، ذلك المبدأ، بإثباته أنه ليس سوى مبدأ هوية الفكر مع ذاته؛ ومحققاً، في نفس الوقت، الهوية الحقيقية للفكر والوجود، التي مكانها في الإنسان الواقعي والمحتاج.

إذن، مع فويرباخ تحققت الوحدة الحقيقية للفكر والوجود الواقعيين، وذلك بردّهما إلى أصلهما الإنساني، حيث ظهر أن مكان هذه الوحدة هو الإنسان الفرد من خلال الحواس التي هي نوافذ العقل الذي يفكّر. من هنا، للتخلّص من التجريد الهيغلي، كان يكفي أن يدير فويرباخ، نحو الخارج، عيني الفلسفة الموجّهة للداخل، أي أن يحوّل موضوع التمثّل والخيال إلى موضوع للواقع. عندها لم يعد الوجود المجرّد هو نقطة انطلاق الفلسفة، بل أصبح وجود الإنسان بلحمه ودمه.

إلا أن النظر إلى الوجود من هذا المنطلق، يضعه في تناقض مطلق مع نظرة هيغل للوجود، بوصفه مجرّد «لحظة» في طريق وعي ذات الفكرة. في هذه الحالة، يصبح الوجود الحسّي، بالنسبة للإنسان، مسألة «حياة وموت». وهذا الوجود الحسّي، الذي يثبت ذاته بالألم، يصبح الوجود الواقعي الوحيد، وواقعيته ليست مستمدة من أي سيستام ولا مستنبطة من أي فكر؛ إن واقعيته «مهمورة بدمنا». والوعي الإنساني بهذا الوجود كان ولا يزال، برأي فويرباخ، موضوع الفلسفة.

عبر تاريخه، اتخذ الوعي الفلسفي شكل وعي الذات التي خلقت العالم. وسواء أخذت هذه الذات شكل «الوجود» البارمنيدي، أو «ذرة» ديموقريطس، أو «جوهر» «سبينوزا أو «أنا» فيشته، أو «موناد» ليبنتس، أو «مطلق» شللنغ، أو «ذات» هيغل، فإنها لم تكن سوى فرضية لتفسير العالم. لكن، مع فويرباخ، تبيّن أن هذه الذات، موضوع الوعي الفلسفي، ليست سوى ذات الإنسان المحتاج والمتألّم نفسه، وإن كل ما عالجه الناس في الوعي الديني أو اللاهوتي أو الفلسفي، لم يكن سوى ماهيتهم الخاصة وقد اسقطت بأشكال مختلفة. لكن بما أن فهم الماهية الإنسانية غير ممكن مباشرة، في مرحلة طفولة النوع الإنساني، فقد كان الوعي الإنساني يسقط هذه الماهية بشكل كائن آخر غير إنساني وفوق إنساني، كي يعي الإنسان ذاته، من خلال هذا الكائن الآخر، الذي يشبه الإنسان، ولكنه فوق الإنسان. بهذا

المعنى لم تكن الواجهة الميتافيزيقية لكل الفلسفات السابقة، سوى القناع الذي يخفي خلفه ماهيتها الحقيقية، أي الأنثروبولوجية.

لقد نشأ فويرباخ هيغلياً متحمّساً. لكن تفحّص الذات التي تشكّل موضوع الوعي الفلسفي، أظهر أن كل محمولات هذه الذات هي محمولات إنسانية خالصة، وإن كانت محمولات مجرّدة ومأخوذة في أقصى درجات المثالية. وفي هذه الحالة، تصبح هذه الذات، موضوع الوعي، هي الذات الإنسانية الواقعية نفسها منظوراً إليها كماهية مجرّدة. إلا أن هذا الفهم الجديد لـ «وعي الذات»، حجّم الفلسفة الى انثروبولوجيا فلسفية، ووضع حدّاً للفلسفة بالمعنى القديم، أي كميتافيزيقا، موضوعها، تفسير الكون. لذلك لم يقل فريدريك انجلس إلا الحق، عندما اعتبر أن فويرباخ انهى الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، لكن ما لم يستطع انجلس إثباته هو الرأي القائل، بأن إنزال الفلسفة إلى عالم الإنسان المحتاج، كان ضرباً من التجريد. وقد حاولت في هذه الرسالة إظهار ضرورة الإبتعاد عن إصدار الأحكام المتحيّزة المبنية على أساس معايير غريبة عن فكر فويرباخ.

هكذا، أصبح موضوع الفلسفة هو الإنسان الواقعي والمحتاج، وأصبحت غاية الفلسفة، التلبية الواقعية لحاجات ورغبات هذا الإنسان. لذلك كان لا بدّ من «السلب المطلق» للفلسفة بالمعنى القديم، الفلسفة التي انزلت هذا الإنسان إلى مرتبة هامشية. ولكن كيف تم الانتقال من الذات المتعالية ـ موضوع الفلسفة القديمة إلى الذات الواقعية ـ الإنسان المتألم والمحتاج؟

لقد أقنم اللاهوت والفلسفة النظريان، المحمولات الإنسانية نفسها، أولاً، كموضوعات غير إنسانية في اللاهوت؛ ثم كموضوعات ميتافيزيقية في الفلسفة النظرية. إلا أن اكتشاف الأساس الإنساني لهذه الموضوعات، جعل من غير الصعب ردّها إلى هذا الأساس الأصلي، وقد حقّق فويرباخ ذلك، عن طريق القلب العكسي Umkehrung. فإذا كانت الأقنمة اللاهوتية والنظرية للصفات، التي هي في الأساس إنسانية، قد جعلت من هذه الصفات، محمولات للذات الوحيدة المتعالية، فإن الوصول إلى العلاقة الحقيقية بين الذات الواقعية ـ الإنسان ومحمولاتها، يكون بالقلب العكسي للعلاقة التي أقامها اللاهوت والفلسفة النظرية. فما اعتبره اللاهوت والفلسفة النظريان ذاتاً، نُظر إليه كمحمول؛ وما نُظر إليه

كمحمول في اللاهوت والفلسفة النظريين، اعتبر من جديد على أنه ذات.

هكذا، مثلاً، حيث قالت الفلسفة النظرية: «الوعي الذي لدى الإنسان عن المطلق هو وعي ذات المطلق» ترجم باللغة الفويرباخية إلى «الوعي الذي لدى الإنسان عن المطلق هو وعي ذات الإنسان أو وعي الإنسان لذاته». بذلك أنزلت كل المحمولات الإنسانية من سماء التجريد إلى أساسها في عالم الواقع، إلى أرض العاطفة وما تنتجه من ألم. لكن كيف استطاع الوعي الفلسفي، في الأساس، أن يؤقنم المواصفات الإنسانية هذه ويجعل منها محمولات للمطلق؟

قلنا إن كل المحمولات التي أعطاها الفلاسفة للمطلق، هي محمولات إنسانية، ولا يوجد فيها شيء غير إنساني أو فوق إنساني، وإن كانت في أقصى درجات الكمال؛ إنها مُثُل لمواصفات الناس الواقعيين؛ ولهذا السبب لا يمكن أن يحوزها أي إنسان بمفرده، بل يحوزها النوع الإنساني بكامله، في مسيرته المستمرة إلى ما لا نهاية. من هنا أصبح المطلق الذي اتخذ معنى جديداً في فلسفة فويرباخ هو هذا النوع الإنساني الذي لم يعد كلياً ثابتاً وإنما يجري تحقيقه من خلال الأفراد المتناهين وحدهم عبر مراحل تطور الإنسانية. وهذا التخصيص للنوع الإنساني بالوجود الفردي هو، من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الجديدة، أو بلغة فويرباخ سر الفلسفة النظرية، حيث إنها تخفي وتكشف في آن معاً ماهية الإنسان. وهذه الماهية النوعية المميزة للإنسان هي التي تشكّل «الأنت» الموجودة في كل «أنا»؛ وبقدر ما يحوز الإنسان من هذه «الأنت» الكامنة فيه، يكون أقرب إلى الكمال النسبي، الذي يحوزه النوع من كل مرحلة من مراحل تطوّر الإنسانية.

وهنا تجدر الملاحظة إلى أنه بالرغم من «البداهة والوضوح» في طرح فويرباخ لمفهومه عن النوع، فقد قام بعض أصحاب «العقول المتحذلقة»، الذين لم تستطع مياه فويرباخ شفاءهم، يتهمونه بالضبط بما كان قد وجّهه كتهمة للفلسفة النظرية، معتبرين أن مفهومه للنوع هو الذي يشكّل الأفق اللاهوتي عنده. ففي نفس إطار التهجّم على فويرباخ بأنه تجريدي، اتهمه ماكس شترنر، بأنه يقسمنا إلى «أنا» أساسية و «أنا» غير أساسية، حيث يقول في كتابه «الوحيد وخاصيته»، «إن فويرباخ يعتبر النوع، الإنسان، كتجريد، كفكرة هي وجودنا الحقيقي نحن، بخلاف الأنا الفردية والواقعية التي يعتبرها الغير أساسية». وبطريقته التهكّمية السقراطية يخاطبه

فويرباخ: «(وحيدا!» «Unique» هل قرأت كتابي «ماهية المسيحية» بكامله؟ ـ هذا مستحيل !! وإلا لكنت عرفت أن الموضوعة الأساسية للكتاب، قلب الكتاب، هي فقط وبالخالص، الغاء الانقسام بين أنا أساسية وأنا غير أساسية ـ إنها الاعتراف بالإنسان بكامله من الرأس حتى أخمص القدمين». ويتابع دفاعه ضد شترنر بما معناه: هل يكون فويرباخ تخطّى تجريد الفلسفة النظرية أم لا؟ كل الفلسفات السابقة تعاملت مع تجريدات، أما منطلق فويرباخ، منطلق «الفلسفة الجديدة»، فهو الإنسان بكامله. هل يكون فويرباخ سقط في انسانية تجريدية كما ادعى شترنر؟ ألم يعمد إلى توضيح أن الوجود الفردي وحده هو الوجود الحقيقي؟ وكل تأكيده المتواصل على الحسّية ودفاعه عنها لا يعني سوى أن الوجود الفردي الحسّي هو الواقعي، وإنه ليس هناك أنا، بدون أنت، وان الحسية والحاجة والاعتماد على الغير، تتضمن التتمة الضرورية للأنا؟

لكن هذا الانزال للفلسفة من غبطة الفكر المكتفي بذاته إلى عالم الإنسان المحتاج، العالم الواقعي، الذي هو أغنى بما لا نهاية من فكر أي فيلسوف، لم يكن مجرّد تحجيم انثروبولوجي للفلسفة، بل أن الأمر أعقد من ذلك بكثير.

الإنسان، بنظر فويرباخ، ليس مجرّد موجود كموجودات الكون الأخرى. إنه كائن كلي وحرّ، بخلاف كل الكائنات الأخرى. الحيوان، مثلاً، كائن جزئي وتابع؛ إنه ملتصق بالطبيعة، إذا صحّ التعبير، إنه جزء من الطبيعة. بينما الإنسان، وإن كان جزءاً من الطبيعة، فلديه امكانية التحرّر النسبي من هذه الطبيعة. الإنتاج الذي يحققه الإنسان هو انتاج فوق طبيعي، أي أن الطبيعة لا تستطيع تحقيقه بدون الإنسان. المشاعر الأكثر سموّاً عند الإنسان، يحققها ذاتياً، وبذلك يسمو على الطبيعة، التي لا تستطيع الوصول إلى حالة السمو دون الإنسان، إنها ليست شيئاً بدونه، وإن كان هو ليس شيئاً بدونها.

لكن أساس المسألة، من هذه الناحية، هو أن الإنسان ليس كلياً ولا حرّاً إلا في الجماعة ومن خلال الجماعة. إن ينوجد الإنسان فهو، كغيره من موجودات الطبيعة، مدين للطبيعة؛ أما أن يكون إنساناً، فهو مدين بذلك للإنسان. والحق إن الهدف النهائي والأخير لـ «إنسانية» فويرباخ هو الارتقاء بالإنسان كقيمة للإنسان. لكن أية واجبات تترتّب من هذه النظرة للإنسان على الإنسان؟!

الإنسان، عند فويرباخ، ليس هو الفرد الذي يعيش في الجماعة والذي تحرّكه مصلحته المشتركة مع باقي أفراد الجماعة، كما نُظر إلى الفرد في الوثنية، وليس هو الكائن العاقل الذي يتميّز بنشاطه الفكري وحده. إنسان فويرباخ هو الإنسان بكامله l'homme total، بكل نشاطاته الفكرية والحسّية، بكل انفعالاته وكل حاجاته. إنه الذات ـ الموضوع، لكن ليس بمعنى الذات التي هي موضوع لذاتها، كما هو الحال عند هيغل، إنه الذات التي هي ذات وموضوع لذاتها ولغيرها. إنه الذات المنفعلة بالآخر التجريبي الذي هو ذات أخرى منفعلة بموضوعها أيضاً. هذا ما ميّز به فويرباخ نفسه حتى عن أقرب الفلاسفة، إلى فكره ـ سبينوزا، الذي بجعله من المادة مسنداً للجوهر، أصبحت عنده شيئاً ميتافيزيقيا، كائناً خالصاً للفكر، وبذلك نزع عنها خاصيتها الأساسية التي تميزها عن النشاط الفكري: تحديدها في أن تكون منفعلة.

وهذا الانفعال هو الفعل الحقيقي، إذا صحّ التعبير؛ إنه المبدع لكل نشاط خلاّق. فيه يجد ديالكتيك الحساسية، مكانه. من خلال هذا الانفعال، يتم الانتقال إلى الآخرية Altruisme، وتبادل الأماكن بين الأنا والأنت. والأنت هو كل الأفراد الإنسانيين الموجودين خارج الأنا. أن يكون الإنسان «أنا» مفردة، فرداً، فهذا يعني أنه أناني، ولكن، في نفس الوقت، معناه أنه فرد في جماعة، وإنه جماعي. الأنا مكمّل للآخر، للأنت. كل أنا هو أنت في نفس الوقت. وهذه الوحدة يعبَّر عنها صراحة في الحب. وفي أعلى مراحل الحب ـ الحب بين الجنسين ـ يتلاشى الفارق بين الأنا والأنت، وتتحقق الوحدة الحقيقية والنهائية بينهما. هنا لن يعود حتى الانشطار إلى أنا وأنت، موجوداً. هنا تصبح السيادة للأنا وحدها شكل مطلق، ولكن ليس الأنا المجرّدة، الذات المتعالية في الفلسفات المثالية، بل الأنا المحدّدة، الواقعية: الفرد المحدد. وفي هذه الأنا تجد الوحدة الحقيقية للفكر والوجود، مكانها. هنا تتّضح الوحدة الحقيقية للفكر والوجود والعلاقة الحقيقية بينهما: الفكر ليس سوى محمول للذات التي هي الوجود الفردي، الإنسان الفرد. فالإنسان هو الذي يفكّر، وليس الأنا ولا العقل.

وهذا «الإنسان» لا يفكّر إلا بهذا «الإنسان» نفسه، الإنسان الكلي بالمعنى

الجديد، الذي هو كل الناس في نفس الوقت. لكن هل صحيح أن كل إنسان هو كلي بهذا المعنى؟ طبعاً لا. إلا أن المطلوب، هو أن يصبح كل إنسان كلياً، أي يفكّر في كل الناس الآخرين. وهذا هو المعيار للدين الجديد الفويرباخي: الإنسان المتديّن هو الذي يفكّر بآخرين غيره، أما الكافر فهو الذي لا يفكّر إلا بنفسه.

* * *

لقد هدفت الفويرباخية ونجحت في إعطاء الفلسفة انطلاقة جديدة. وإذا كان الوهج الهيغلي والسيطرة الايديولوجية للماركسية، خلال أكثر من قرن من الزمن، استطاعا تنحية الفويرباخية جانباً وابعادها عن الأنظار، فقد بدأ عصرنا يستشف الأهمية الاستثنائية لهذه الفلسفة، التي تقوم على مسافة متساوية من التحجيم المادي والتجريد المثالي؛ وهذا ما يظهر بوضوح في كتابات كل الذين درسوا فويرباخ حديثاً. والحق إن الفويرباخية لم تُستنفد لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية. لذلك فإن متابعة القراءة لهذه الفلسفة، على ضوء المعطيات الجديدة لعصرنا، مهمّة جداً، بل ضرورية في اتجاه تخفيف معاناة من يشكّل محور هذه الفلسفة:

«الإنسان»

المصادر والمراجع

■ المصادر العربية

ـ هيغل، ف.: «حياة يسوع»، ترجمة جرجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٤.

ـ هيغل، ف.: «محاضرات في فلسفة التاريخ»، الجزء الأول، «العقل في التاريخ»، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٨١.

■ المصادر الأجنبية

- Feuerbach, L.: «L'essence du Christianisme», présenté et traduit de l'allemande par Jean-Pierre Osier, éd. Maspero, Paris, 1982.

- Feurebach, L.: «Manifestes philosophiques», textes choisis (1839-1845), traduit de l'allemande par Louis Althusser, éd. PUF, Paris, 1973:

  - Introduction du traducteur
  - Contribution à la critique de la philosophie de Hegel.
  - Nécessité d'une réforme de la philosophie.
  - Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie
  - Principes de la philosophie de l'avenir
  - «L'Essence du Christianisme» dans son rapport à «L'Unique et sa propriété».

- Feuerbach, L.: «The Essence of Christianity», translated from German by George Eliot, Introduction essay by Karl Barth.

- Hegel, G.W.F.,: «La phénoménologie de l'Esprit», traduit par Jean Hyppolite, 2 volumes, éd. Aubier, Paris, 1941.

- Hegel, G.W.F.: «Phänomenologie des Geistes», Felix meiner Verlac, Hamburg 1952.

- Hegel, G.W.F.: «Die Wissenschaft der Logik», Felix meiner Verlac, Darmschtadt 1971.

- Hegel, G.W.F.: «Encyclopédie des sciences philosophiques», Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1986.

- Hegel, G.W.F.: «La phénoménologie de l'Esprit», Traduit par Jean Pierre Lefebvre, éd. Aubier, Paris, 1991.

■ المراجع العربية

ـ انجلز، فردريك: «لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية»، عن: ماركس انجلس: مختارات في أربعة أجزاء، دار التقدّم، موسكو.

ـ بدوي، عبد الرحمن: «مدخل إلى الفلسفة»، وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٧٩.

ـ ديورانت، ول: «قصة الفلسفة»، ترجمة د. فتحَ الله محمد المشعشع، ط ٥، مكتبة المعارف، بيروت ١٩٨٥.

ـ سارتر، جان بول: «الوجودية مذهب إنساني»، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٨٣، لا.ت.

- ستايس، ولتر: «فلسفة هيغل»، المجلد الأول، «المنطق وفلسفة الطبيعة»، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ٣، بيروت، ١٩٨٣.

- ستايس، ولتر: «فلسفة هيغل»، المجلد الثاني، «فلسفة الروح»، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ٣، بيروت ١٩٨٣.

- فضل الله، مهدي: «علم المنطق، المنطق التقليدي»، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ٣، بيروت ١٩٨٥.

- فضل الله، مهدي: «أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق»، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٣.

- «الكتاب المقدّس»، الصادر عن جمعية الكتاب المقدّس في الشرق الأدنى، بيروت ١٩٦٦.

- ماركس، كارل: «العائلة المقدّسة أو نقد النقد النقدي»، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٨.

■ المراجع الأجنبية

- Arvon, H.: «Feuerbach, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie», PUF, Paris, 1964.

- Charles, M. Bakewell: «Source Book in ancient philosophy», revised edition, ed. Scribners Sons, USA 1939.

- Engels, F.: «Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande», (En annexe thèses sur F. de Karl Marx), fragment non publié de Feuerbach (Lettre d'Engels (1890-1895), éd. Sociales, Paris 1979.

- Heiss, R.: «Hegel, Kierkegaard, Marx», translated from the German by E.B. Garside, Delta Book, New York 1975.

- Löwith, Karl: «Von Hegel zu Nietzche, der revolutionare Bruch in Denken des 19 Jahrunderts», Felix meiner Verlog, Hamburg 1978.

- Stace, Walter: «The philosophy of Hegel, A systematic exposition», Dover publications Inc., New York, 1955.

- Schmidt, A.: «Emanzipatorische Sinnlichkeit», ein Ulltstein Buch, Frankfurt/Main, 1977.

- Wartofsky, M.: «Feuerbach», Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1 st. ed., 1977.

(ملحق)

مناقشة الرسالة

كلمة الاستاذة المشرفة د. عفاف بيضون(*)

الطالب السيد حنَّا ديب سيعرض علينا بإيجاز خلاصة رسالته:

فويرباخ وهيغل

فلسفة الإنسان: (هي) الوحدة الحقيقية بين الفكر والوجود.

في هذه المناسبة أود أن أؤكد على خاصية جوهرية تتميز بها هذه الرسالة عمّا عداها، إنها في الحقيقة، وهذا من حيث نوعية الموضوع وصعوبته، أعلى من أن تُدرج أو تعدّ مجرد رسالة ناجحة جداً أو ممتازة للحصول على درجة دبلوم الدراسات العليا. زد على ذلك الطريقة التي عالج بها الطالب رسالته هذه والتي تفوق بكثير ما يُطلب عادة، وما هو الواجب اعتماده في رسالة دبلوم الدراسات العليا. وهذا من ناحيتين:

سواء فيما يتعلق بالمصادر والمراجع الأجنبية الرفيعة المستوى، فرنسية كانت أو إنكليزية، والتي اتّسمت قراءتها جميعها من قبل الطالب ـ كلمةً كلمة ولأكثر من مرة ـ بطابع الشَغَف والتعمق من جهة، كما وبالموضوعية والدقة من جهة أخرى.

أو فيما يتعلق ثانية بمحاولة الطالب الدؤوب الغوص في أعماق بعضٍ من أدق المشكلات الفلسفية الأوروبية والألمانية منها بنوع خاص، والتي هي بالنسبة إليه وإلى تطلعاته وآماله، في أساس المشكلات الفلسفية الجوهرية بالذات، حيث إنها تهتمّ بالإنسان، بوجوده ومصيره ومستقبل أيامه.

ويكفي أن نعلم أن التعمق في دراسة فلسفة هيغل، وفي النقد العميق الذي

(*) في ٩ آذار ١٩٩٤ ناقش المؤلف رسالته أمام اللجنة الفاحصة المؤلفة من: الدكتورة عفاف بيضون (الاستاذة المشرفة) والدكتور مهدي فضل الله والدكتور جورج زيناتي.

وجهه فويرباخ إلى هذه الفلسفة، لم يكن من الممكن أن يتخذ طابع الجدية والأصالة اللتين تزخر بهما، وبنجاح كبير هذه الرسالة، لو لم تكن المشكلات المتضمنة في هاتين الفلسفتين الرائعتين، قد أخذت ولا تزال تأخذ حيّزاً كبيراً من تفكير وتساؤلات الطالب نفسه.

وفي الإطار ذاته لا بدّ من التأكيد على المجهود الكبير الذي بذله كي تأتي رسالته جديرة بأن تُغني مكتبتنا العربية بموضوع فلسفي أوروبي جديد، وذلك باعتماده الدقة والأمانة في عرض ما توصل إليه، وبالتعبير عنه بلغة عربية واضحة، أمران جوهريّان، لا نزل نفتقدهما في معظم الدراسات العربية عن الفلسفة الأوروبية.

هكذا يكون الاتجاه الذي تميزت به هذه الدراسة، وارتباط المؤلف، كما ذكر سابقاً، والتزامه بالمشكلات الفلسفية المطروحة فيها، وما يتصف به هكذا اتجاه من حماس وحيوية، هو الذي جعلني أشعر بالغبطة، وذلك على مدى السنوات الثلاث التي كنتُ فيها «المشرفة» على هذه الرسالة، كما وإنني أشعر بالغبطة الآن وأنا أقدّم هذه الرسالة إلى الجامعة اللبنانية كنموذج حيّ للمستوى الرفيع جداً الذي يجب أن تتميّز به الرسائل والدراسات والأطروحات الجامعية العليا.

عرض المؤلف لرسالته أمام اللجنة الفاحصة

لودفيغ فويرباخ: قليلاً ما يتردّد هذا الاسم في عالم الفلسفة، بل إن النظر إلى فلسفته كمجرّد صلة وصل بين هيغل وماركس، اعتبر أمراً بديهياً وكافياً لفهم هذه الفلسفة. بهذه الطريقة ألقي جانبا الإنساني الأصيل والعميق الذي تتضمنه «فلسفة الإنسان»، التي وضعها فويرباخ للأجيال المقبلة، والتي دعاها «فلسفة المستقبل».

إن أصالة فويرباخ تتبدّى بشكل واضح في إنزاله عملاَق الفكر الحديث، جورج وليم فريدريك هيغل، عن عرش الفلسفة، مخلّصاً بذلك «الهيغليينَ الشباب»، في حينه، من المأزق، حيث كانوا قد بدأوا يشعرون بأنفسهم محصورين في دائرة السيستام الهيغلي المغلق، المتناقض داخلياً. وقد حدث ذلك في ظروف كانت تسيطر فيها الفلسفة الهيغلية بشكل لم يشهد تاريخ الفلسفة مثيلاً له؛ حيث كما يقول رودولف هايم:

«كان كل العلم يتغذّى على الطاولة الثرية للحكمة الهيغلية...، حيث كان على المرء أن يكون إما هيغلياً، أو بربرياً وأحمق وتجريبياً متخلفاً ومحتقراً». هذا ما جعلني أتيقّن أن العودة إلى الفويرباخية ودراستّها في اتجاهها الإنساني الأصيل، وفي استقلاليتها، سواء تجاه هيغل أو تجاه ماركس، هي حاجةٌ فلسفية، وحاجة معاصرة ملحة، خاصة في هذا الوقت، حيث توضع مفاهيمُ الفلسفة الماركسية ومصادرُها على بساط البحث. وفويرباخ أهمُ هذه المصادر إلى جانب هيغل.

من هذه المنطلقات كان في نيتي أن يكون عنوانُ رسالتي: فويرباخ ـ جدول نار، كما يعبّر عن ذلك صدفة اسم فويرباخ، الذي يعني، إذا ما ترجم حرفياً إلى العربية: جدول نار: Feuer نار و Bach جدول؛ حيث كنت أهدف إلى إظهار أن لهيب جدول النار هذا علا الجبلين العملاقين اللذين سار بينهما: هيغل وماركس، فتخطّى الأول بناره، و «طهّر» الثاني بمائه الساخن، مؤسساً نظريتَه «الإنسانية»، محجّماً الفلسفة إلى أنثروبولوجيا فلسفية. إلا أن هذا كان يقتضي دراسةَ فلسفةِ كلٍ

من هيغل وفويرباخ وماركس، وبالتالي أوسع بكثير من أن يكون موضوعاً لرسالة ماجستير. لذلك اضطررت أن «أحجّم» الموضوع، ليركز على عرض فلسفة فويرباخ. لكن، بما أن فويرباخ وضع فلسفته من خلال نقده للفلسفة النظرية، وخاصة فلسفة هيغل، كان لا بدّ من عرض الموضوعات التي أكّد عليها في نقده لهذه الأخيرة.

* * *

أثناء البحث واجهت العديد من الصعوبات، والتي لم تقتصر على دراسة منطق هيغل، ولا على دراسة النقد العميق الذي وجهه فويرباخ إلى هذا المنطق، ذلك أن صعوبة الدرس تواجه كل باحث وفي أي مجال. إنما الطابَعُ الخاص للصعوبات تبدّى في مجالات أخرى.

مؤلفاتُ فويرباخ والمراجعُ عنه شبهُ معدومةٍ باللغة العربية، والموجودُ منها يحوي أخطاء في الترجمة تصل إلى حدّ «القلب العكسي» لنظرية فويرباخ. وقد أعطيت، في التمهيد للرسالة، مثلاً واحداً عن هذا النوع من الأخطاء. أما الترجمات العربية لمؤلفات هيغل وللمراجع عنه فهي، بوجه عام، غيرُ دقيقة، مما سبب عندي الكثيرَ من التشوّش، خاصة في بداية الدراسة. فهيغل، كما يرى جميع دارسيه، استعمل الكثير من المصطلحات الفلسفية بمعنى جديدٍ تماماً ومختلفٍ كلياً عن المعنى الذي كان سائداً بين الفلاسفة من قبله. لذلك كان لا بدّ من العودة إلى النصوص الأجنبية التي أخذت عنها الترجماتُ العربية، والتي لا يتوفر منها الكثيرُ في مكتباتنا؛ وبالتالي، كان لا بدّ من الحصول عليها من الخارج. لكن العودة إلى تلك النصوص الأجنبية لم تكن حلاً نهائياً للمسألة، بل كثيراً ما كان يحصل الالتباس عندما يكون في حوزتي ترجمتان فرنسيتان أو ترجمة فرنسية وأخرى انكليزية للنص الواحد. وفي كل مرة كنت أحل المسألة بالعودة إلى النص الألماني الأصلي المتوفر في مكتبة الدكتورة بيضون وبمساعدتها.

لقد قسّمت موضوعَ الرسالة إلى مقدمة وجزئين وخاتمة. في المقدمة ألقيت الضوء باختصار، على الحياة العلمية والفلسفية لفويرباخ، موضّحاً العواملَ الثلاثةَ التي ساهمت في تكوين الفكر الفويرباخي الأصيل، وهي الدين، إبعادهُ عن الجامعة والطبيعة؛ هذه العوامل التي بقيت، كحروف نافرة، تميّز كتاباته كلَها. وفي

المقدمة أيضاً، اتخذت من «إنسانية» فويرباخ فرضية، باعتبارها حاجة ملحّة للخلاص من الهذيان الباخوسي لعصرنا، حيث السيطرة المطلقة لوسائل التدمير.

أما الجزءُ الأول فقد حوى على عرضٍ للموضوعات الهيغلية التي شملها النقد الفويرباخي مع عرض لهذا النقد نفسِه. وحوى الجزء الثاني على عرض لفلسفة فويرباخ وكيفية استنباطِها بـ «القلب العكسي» renversement للفلسفة القديمة، فلسفة هيغل.

الجزءُ الأول: (هيغل) الحقيقة الجوهرية للفلسفة: مبدأ الهوية بين الفكر والوجود

يرى هيغل أن هدف الفلسفة هو اكتشاف المطلق، أي تفسيرُ العالم ومعرفةُ العلّة الأولى التي نشأ عنها، معتبراً أن القول بوجود «شيء في ذاته» لا يمكن معرفته، كما ادّعت الفلسفة النقدية، يشكّل حطّاً من قدْر الفلسفة. فالفيلسوف بعقله وفكره الثاقب، يستطيع معرفة المطلق. وقد وجد أن العلّة الأولى لا يمكن أن تكون سبباً، بل هي علة منطقية؛ اسبقيتُها على العالم هي أسبقية منطقية وليست أسبقية زمنية، أي أن العالم يخرج من العلّة الأولى كنتيجتها المنطقية، كما تخرج النتيجة من مقدماتها في الاستدلال المنطقي، وليس كما تخرج النتيجة عن سببها في الزمان. فاللامتناهي أو المطلق ليس هو اللامحدد أو الذي لا نهاية له، فهذا اللامتناهي هو الامتناهي الزائف كما يقول هيغل، أما اللامتناهي الحقيقي فهو الذي يحدد ذاته بذاته، أو كما يعبّر سبينوزا: علّة ذاته. وبالتالي، لا بدّ للعلّة الأولى اللامتناهية أن تحدد ذاتها بذاتها. وهذا يعني أنها لا يمكن أن تكون إلا سيستاماً، أي «شمولية عضوية»، وأنه لا بد من أن يتم التحوّل بين أجزاء السيستام عن طريق الاستنباط. هكذا، مع هيغل، تصبح المقولات، التي قال بها كانط بالقدر الذي احتاجه سيستامه الفلسفي والتي هي كلياتٌ خالصة، لاحسية، الأساسَ الأونطولوجي للعالم. أما الشرطُ الثاني للتفسير، وهو أن يكون العالم مستنبطاً من المقولات كنتيجتها المنطقية، وتبيان كيف يكون ذلك ممكناً، فهو الاكتشافُ الخاص لهيغل وسرُّ منهجِه الديالكتيكي.

لقد أخذ هيغل موضوعة سبينوزا الشهيرة: «كل تعيّنٍ سلب»، واستعملها في صيغة مقلوبة: «كل سلبٍ تعيّن»، فوجد أن كل شيء يمكن أن يحوي في داخله

على ضده، وإن هذا الضدَ يمكن أن يقوم مقام الفصل ليصبح الاستنباط ممكناً. هذه هي قوة السلب الخارقة وقدرتُه على صنع المُعجزات: أن يستخرج من الشيء ما كان يبدو سابقاً أنه مُعجزةٌ مستحيلة. بهذه الطريقة جعل هيغل الأفكارَ الصلبةَ سائلة، فحطّم مخطط الفهم الصلب، حيث المتحد متحد والمختلف مختلف، وتخطاه باعتماده مبدأ العقل، أي هوية الأضداد، الذي يشكّل المبدأ الموجّه في الديالكتيك الهيغلي، المبدأُ الذي يجعل الاستنباط ممكناً.

ينطلق هيغل في منطقه من مقولة الوجود الخالص، التي هي أكثرُ المقولات عمومية، الجنس الأعلى؛ والتي بحسب مبدأ العقل الذي اعتمده، تحوي ضدها، العدم، بداخلها؛ حيث ينشأ عن التحوّل المتبادل لكل من الضدين، الوجود والعدم، إلى الآخر، مقولةٌ جديدة هي كناية عن مركب الضدين، إنها مقولةُ الصيرورة. وبما أن خاصية العقل الذي يسيّر الديالكتيك، تتقوّم في أنه لا يطمئن إلى التناقض، فلا بدّ أن يخرج من هذا المركب الجديد ضده الموجودُ بداخله حتماً، ليتشكّل من وحدة الضدين الجديدين مركب جديد أيضاً. وهكذا، حتى نصل إلى مقولة لا تحوي ضدها في داخلها، أي لا يكون لها ضد؛ عندها «ترتاح الفكرة» ويتوقف الديالكتيك.

هكذا، أدّت الرغبة الحارة في مصالحة سائر التناقضات، هذه الرغبة التي ميّزت فكر هيغل الشاب، بالإضافة إلى قناعته الراسخة بعدم وجود «شيء في ذاته» لا يمكن معرفتُه، إلى أن ينتهيَ الديالكتيك بما كان يعتبره هيغل الحقيقة الجوهرية للفلسفة: مبدأ الهوية بين الفكر والوجود، حيث يحقق، في الفكرة المطلقة، وحدةَ الذات والموضوع.

وفويرباخ، «التلميذُ المخلصُ» لهيغل، كما عبّر هو نفسه أثناء دفاعه عن اطروحته أمام أستاذه، سوف يصحح معلمه لاحقاً، ويثبت أن الديالكتيك لم يتوقّف مع صدور كتاب هيغل Die Wissenschaft der Logik «علم المنطق» بل سيستمر إلى ما لا نهاية. فلو كان الديالكتيك الهيغلي مطلقاً لكان ينبغي أن يجر معه بالتأكيد توقف الزمان، ولما كان الزمان لا يزال يتابع مجراه الحزينَ كما في السابق، فهذا يعني أن فلسفة هيغل تفقد محمول الاطلاقية، لتأخذ مكانها المتواضعَ في صف الفلسفات الجزئية، بوصفها فلسفة وجدت في زمان محدد، على أساس

معطيات محددة لا تستطيع تجاوزَها، مثلُها في ذلك مثلُ غيرها من الفلسفات. الديالكتيك مستمر بدون رحمة. كل شيء يخرج ضده من ذاته إلى ما لا نهاية. ومن ذاته أخرج ديالكتيك هيغل ضده الخاص: لودفيغ فويرباخ.

هاجم فويرباخ الفلسفة الهيغلية في نقطة اعتزازها الأساسية: مبدأُ الهوية بين الفكر والوجود؛ مدمّراً بلا رحمة ذلك المبدأ، بإثباته أنه ليس سوى مبدأ هوية الفكر مع ذاته؛ محققاً، في نفس الوقت، الهوية الحقيقية للفكر والوجود، هوية العقل والقلب، التي مكانُها الإنسان الواقعي والمحتاج.

وقد كان للقطيعة الحادة مع الهيغلية التي عبّر عنها فويرباخ في كتابه «مساهمة في نقد فلسفة هيغل» سنة ١٨٣٩، انطباع فائقَ العادة على النفوس، وأصبح فويرباخ على أثرها قضية عامة في كل ألمانيا.

أراد فويرباخ من نقده، إيجاد جذور التناقض الذي يميز السيستام الهيغلي؛ ولمّا كان المنطق هو الأساس الذي بنى عليه هيغل كل سيستامه، كان لا بدّ من البحث عن جذور التناقض في أساس المنطق نفسِه. وقد رأى فويرباخ بأن منطق هيغل إذ يعتبر كلَ السيستامات السابقة مجرد «لحظات» على طريق وعي ذات الفكرة لذاتها، فإنه يستند على مقاييس زمنية دون أي عمق مكاني، وفي ذلك يقول: «يفخر المنهج الهيغلي بأنه يتبع مجرى الطبيعة ذاته. بدون شك إنه يقلّد الطبيعة، لكن النسخة تفتقر إلى حيوية الأصل»، فحسب فويرباخ، دائماً تضيف الطبيعة إلى الميل الاستبدادي للزمان ليبرالية المكان.

ينطلق هيغل في منطقه من مقولة الوجود المجرّد، الخالي من أي تعيّن، معتبراً أنها بدايةٌ مطلقة وغيرُ مفترضة. لكن الوجود المجرّد، يقول فويرباخ، ليس وجوداً بحال من الأحوال، انزع التعيين عن الوجود لن يعود وجوداً بحال، الوجود يشكّل واحداً مع الشيء الذي يكونه. لذلك فإن التأكد من صحة الانطلاق من الوجود المجرّد كبداية للفلسفة، لا يكون بمواجهة هذا الوجود المجرّد بالعدم، بل بضده الحقيقي، الذي ليس هو العدم، وإنما الوجود المحسوس، الوجود المليء بالمحتوى. فالفلسفة الوحيدة التي تنطلق من دون فرضيات هي تلك التي لديها الشجاعة بأن تضع في مواجهة ذاتها ضدهَا الخاص. في البحث والبرهنة يجب أن يصبح المفكرُ مفكرين، يجب أن يواجه نظريته بضدها. ليس في الوحدة مع

الضد، بل في مجابهة هذا الضد تكمن الحقيقة، وهذا هو الديالكيتك الحقيقي. الديالكتيك ليس مناجاة للنظرية مع ذاتها، إنما هو حوار النظرية مع الواقع التجريبي.

بهذا الشكل يحرر فويرباخ الوجود من طغيان اللوغوس بإعادة الغلاف الجسدي لهذا الوجود كي يمتلىء بغنى الوجود الفعلي l'existence الذي لا ينضب، ويعتقد أنه حقق الحلم الذي داعب كل الفلسفات، دون أن تستطيع أبداً من تحقيقه: إنه وحدة الفكر والوجود. فالوجود، بوصفه الوجود الفعلي، يمكن ويجب أن يستقبل في داخله الفكر بشكل معرفة. وهذا ما يجد تحقيقه في الإنسان وليس في منطق هيغل.

من هذا المنطلق يعرّف فويرباخ الفلسفة على أنها «العلم عن الواقع في حقيقته وشموليته، لكن ماهية الواقع هي الطبيعة (الطبيعة بالمعنى الأكثر شمولية للكلمة)، الأسرار الأكثر عمقاً تسكن الأشياء الطبيعية الأكثر بساطة. لا خلاص خارج العودة إلى الطبيعة». وكل تنظير يريد أن يتخطّى الطبيعة والإنسان هو عبثي، تماماً كما أنه عبث، الفن الذي إذ يريد إعطاءنا موضوعاً أعلى من الشكل الإنساني، فلا يعطينا بالمقابل إلا رسومات كاريكاتورية.

الجزء الثاني: فويرباخ «وفلسفة الإنسان» ـ استنباطُها بالقلب العكسي لفلسفة هيغل

سنة ١٨٤١ صدر مؤلف فويرباخ الأساسي «ماهية المسيحية». وقد عبّر ماركس عن الصدى الذي تركه هذا الكتاب بين «الهيغليين الشباب» في حينه بقوله: «بلحظة غدونا جميعنا فويرباخيين». وفويرباخ لم يفعل، في هذا الكتاب، كما يقول هو نفسه، «سوى أن أدار نحو الخارج عيني الفلسفة الموجهة للداخل». وقد اختصر الفكرة الأساسية للكتاب بقوله: «الماهية الموضوعية للدين ليست شيئاً آخر سوى ماهية القلب الإنساني، سر اللاهوت إذا هو الأنثروبولوجيا».

وإذا كان فويرباخ اختار الدين المسيحي بالتحديد، فذلك لأن المسيحية هي الدين الوحيد الذي دفعت فيه الصفة الإنسانية لله حتى نهايتها، وخاصة في اللوثرية، التي تشكّل الموضوع المميّز للفكر الفويرباخي. اللوثرية، بنظر فويرباخ، لم تعد لاهوتاً، إنها ليست سوى علم المسيح، كريستولوجيا أي أنثروبولوجيا دينية. ومن جهة أخرى، ونظراً للمكانة المميزة التي شغلتها المسيحية عند هيغل، فقد

أراد فويرباخ، من خلال تصفية حسابه مع اللاهوت المسيحي النظري، تصفية حسابِه أيضاً، وفي نفس الوقت، مع هيغل الذي كان بالنسبة له لاهوتياً متنكّراً بثياب الفيلسوف.

الدين، بالأساس، قام على الحب. الخلاص في المسيحية كان بالحب الذي دعت له. هنا، في هذه المرحلة، كان الحب والإيمان في وحدة، والقلب مركز هذه الوحدة.

أما اللاهوت فهو التأمل العقلي اللانقدي في الدين. الدين شكّل الخلاص لأنه أخذ موضوعات العاطفة وعالجها عاطفياً. أما اللاهوت فأخذ الموضوعات نفسها وعالجها عقلياً، متعدّياً بذلك على مجال هو من اختصاص العاطفة. هنا نشأ التناقض، موضوعات الإيمان خضعت للبرهان العقلي.

في الأنثروبولوجيا الجديدة يعيد فويرباخ صياغة الموضوعة التي هي الوعي الديني الأصلي، ولكن من منطلق عقلي ونقدي، وذلك ليس بخفضِ اللاهوت إلى حالة انثروبولوجيا كما يقول، بل برفع الانثروبولوجيا إلى حالة لاهوت، برفع القلب إلى مستوى العقل. فالدين عند فويرباخ هو حاجة إنسانية ضرورية، الدين محبّة، «ان يكون عندك دين يعني أن تفكّر بآخرين غيرك».

في معرض تعليقه على موضوعة فويرباخ «سر اللاهوت هو الانثروبولوجيا» يقول اللاهوتي السويسري المعاصر كارل بارث K. Barth: «لكننا نُسيء فهم فويرباخ إذا رأينا في هذا التحجيم الأنثروبولوجي الـ nothing but حطّاً من قدر الدين أو اللاهوت... إنه يؤكد ماهية الإنسان بشدة وحماس في مواجهة اللاهوت والفلسفة المثالية... وهو بخلاف اللاهوت الأكاديمي الذي يبدأ بنوع من التجريد ويتحرّك داخل نوع من الأيديولوجيا، التي لا صلة لها بالحياة الواقعية للناس، إن فويرباخ يتعاطى مع مسيحية واقعية». وهذا القول لبارث يتناسب مع ما يراه فويرباخ من أن الوجود الطبيعي للإنسان كمخلوق حسّي وعاطفي، سابق اونطولوجيا على الفكر، وأن الدين في شكله الإيجابي الأصلي، أقرب لوجود الإنسان من التأمل السلبي للدين في اللاهوت.

أراد فويرباخ أن يحرّر الإنسان من الاغتراب عن نفسه وعن عالم الواقع، هذا الاغتراب الذي تتضمنه الفلسفة الهيغلية، تلك الفلسفة التي لم تبلُغ سوى وجودٍ

وواقع مجردين، بالرغم من محاولتها التعويض عن هذا النقص من خلال مفردات عينية بشكل فظ، كما يقول فويرباخ، مفرداتٌ هي أسيرة الفكر والتأمّل العقلي. وبما أن السيستام الهيغلي كلّه مؤسس على أفعال التجريد، أي فصل الماهية عن الوجود، فصل فكرة الشيء عن الشيء الواقعي، تكون فلسفة هيغل غرّبت الإنسان عن نفسه. لذلك تصبح مهمةُ الفلسفة الجديدة: إعادة ماهية الإنسان، التي تغرّبت عن الإنسان بالتجريد، إلى الإنسان. وهذه الإعادة لماهية الإنسان إلى الإنسان، لم تكن ممكنة إلا من خلال القلب العكسي للفلسفة النظرية.

وقد أكد جميع الذين درسوا فويرباخ، على أن المحرّك الأول للقلب العكسي الفويرباخي لفلسفة هيغل، يتقوّم في هدم التجريد الذي قامت على أساسه هذه الفلسفة، وإظهار طابعها اللاهوتي التجريدي، ونقدها على أساس أنها ليست سوى لاهوت نظري. حتى منطق هيغل نفسه ليس سوى اللاهوت وقد جعل منطقاً. من هنا كان قول فويرباخ: «من لا يتخلّى عن فلسفة هيغل لا يتخلّى عن اللاهوت». إن الفلسفة الهيغلية إذ تتخذ كنقطة انطلاقٍ، مطلقاً بدون تعيينات فإنها تقطع على نفسها، قبلياً، الطريقَ الذي يقود إلى الحياة الواقعية. لذلك فإن الكشف عن الانثروبولوجيا الجديدة أي فلسفة الإنسان، الكامنة في عمق الفلسفة النظرية، كان يقتضي تحرير الواقع من قبضة التجريد وإعطاء هذا الواقع استقلاليته في مواجهة الفكر المكتفي بذاته. وهذا ما قام به فويرباخ في الدراستين الفلسفيتين المتكاملتين الواحدة مع الأخرى: «الموضوعات» و «المبادىء».

يتحدث كارل لوفيت K. Löwith موضحاً الموضوعة الأصيلة لـ «مبادىء فلسفة المستقبل» قائلاً: «ماهيةُ الإنسان ليست محتواة إلا في وحدة الإنسان مع الإنسان، لكنها وحدةٌ لا تستند إلا على واقع الاختلاف بين الأنا والأنت. في الفكر أيضاً أنا إنسان مرتبط بأناس آخرين. الديالكتيك الحقيقي ليس مناجاة للفكر المنعزل مع ذاته. إنه حوار بين الأنا والأنت».

فالإنسان لا يكون كليّاً ولا حرّاً إلى في الجماعة ومن خلال الجماعة. أن ينوجد الإنسان فهو، كغيره من موجودات الطبيعة، مَدين للطبيعة. أما أن يكون إنساناً فهو مَدين بذلك للإنسان. النوع الإنساني يجري تحقيقه في وجودات فردية مختلفة. وهذه الماهية النوعية المميزة للإنسان والتي جرى تخصيصها بالوجودات

الفردية هي التي تشكّل الأنت الموجودة في كل أنا. وبقدر ما يحوز الإنسان من هذه «الأنت» يكون أقربَ إلى الكمال النسبي الذي يحوزه النوع في كل مرحلة من مراحل تطوّر الإنسانية.

الوجود الإنساني كوجود واقعي لا يستطيع أن يكون مكتفياً بذاته بل يعتمد على غيره في الفكر وفي وجوده الفعلي. في الفكر يعتمد على الحواس التي من خلالها يتعرّف الإنسان على العالم، وفي الوجود الفعلي يعتمد على الطبيعة الخارجية وعلى الوجودات الإنسانية الأخرى، وهذان العاملان: مبدأ الحسّية Principe du Sensualisme ووجود الناس الآخرين Altruisme يشكّلان معاً المبدأ المزدوج لنظرية فويرباخ: «الإنسانية».

في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «ماهية المسيحية»، أي بعد إصدار «الموضوعات» و «المبادىء»، يقول فويرباخ: «هناك عالم بيني وبين هؤلاء الفلاسفة الذين يقتلعون العيون من الرأس كي يستطيعوا أن يفكّروا أحسن؛ أنا بحاجة إلى الحواس كي أفكر وقبل كل شيء إلى العينين. أنا أؤسس أفكاري على وقائعَ لا يمكن أن نحوزها أبداً إلا بواسطة النشاط الحسّي. أنا لا أولد الموضوع من خلال الفكر، إنما بالعكس أولّد الفكر من خلال الموضوع..». وحدَها الحواس، وليس الفكرَ المنعزل لذاته، المنغلق على ذاته، تستطيع أن تعطي موضوعاً مفهوماً بمعناه الحقيقي. أما الموضوع المعطى مع الفكر أو المماثل للفكر فليس سوى فكر. فإذا كانت مهمة الفلسفة إيجادَ العلاج للواقع العيني فلا بد من عون الحواس. فالحسية هي طريقة المواجهة المباشرة مع ما يقوم خارج الوعي، وهذه المواجهة المباشرة تثبت صحتها ليس في التأمل العقلي حيث تصبح أيضاً فكرة أو فكراً، إنما بالأحرى في التطبيق، أي في النشاط الجسدي، النشاط في هذا العالم.

هنا لا بدّ من التأكيد على اختلاف نظرية فويرباخ الحسّية عن النظريات الحسّية والتجريبية الكلاسيكية السابقة. فإذا كانت النظريات الحسية الكلاسيكية لم تهتم إلا بالجانب الأبيستمولوجي لعملية المعرفة، فإن اهتمام فويرباخ انصب على المسائل التي تتعلق بالوجود الفعلي للإنسان، بالحاجات والتطبيق العملي، بالانفعال بالآخر التجريبي. أدوات الفلسفة الأساسية عنده هي الرأس والقلب، أو بتعابير نظرية، كما يقول: الفكر والحدس. «في الفكر أكون أنا، في الحدس لا أنا، فقط

انطلاقاً من سلب الفكر، انطلاقاً من التعيين المنفعل بالموضوع، انطلاقاً من الانفعال، نرى ولادة الفكر الحقيقي والموضوعي الفلسفة الحقة والموضوعية. فالحواس لا تعطينا فقط الحدسَ الحسيَ كما اعتبر الحسيون السابقون، إنها أيضاً مصدرُ العاطفة والحب. وهو يقول: «بالاتصال نشعر ليس فقط أحجاراً وأخشاباً، لحماً وعظاماً، نحن نشعر بالاتصال عواطف أيضاً، كما هو الحال عندما نضغطُ يدي أو شفاهَ كائن حسّي. العينان تجعلنا ندرك ليس فقط خريرَ المياه وحفيف الأوراق إنما أيضاً الصوت المليءَ بالروح للحب والحكمة». نحن ننظر كذلك في عمق نظرة الإنسان ومن خلال ذلك، نعرف ما يختلج في داخله. إذاً، ليس فقط الخارجُ هو موضوع الحواس، «إنما الداخل أيضاً، ليس فقط اللحم، إنما الروح أيضاً، ليس فقط الشيء، إنما الأنا أيضاً». كل شيء يمكن إدراكُه بالحواس، إذاً لم يكن مباشرة فعلى الأقل بالتوسط. والعاطفة هي التي تجعل هذا ممكناً.

والحب هو العاطفة في أعلى درجات الكمال. ولهذا السبب يجعل فويرباخ من الحب ذروةَ «إنسانيته». فإذا كانت الحياة الإنسانية غيرَ ممكنةٍ خارج الجماعة، فهذا يعني أن الحب يجب أن يكون الرابط الأساسي بين أفراد هذه الجماعة، والطبيعة تؤمن الظروف لذلك: إنها تتّسع للجميع.

وفوق ذلك يرى فويرباخ أن الحب انفعال والانفعال وحدَه معيارُ الوجودِ الواقعي، أي إنه يُعطي الأهمية الاونطولوجية للحب وللمشاعر الإنسانية بوجه عام، في مواجهة اونطولوجية منطق هيغل القائمة على الفكر المجرّد، المكتفي بذاته. في الحب فقط يوجد الدليل القاطع على وجود موضوع متميز عني، وفي الحب فقط يمكن التمييز بين الوجود واللاوجود. إذن بالحب وحدّه يمكن إيجادُ الدليل على أن العالم الواقعي ليس وهماً وإنما هو موجود بالواقع. ففي الألم الذي يصاحب الحب عند غياب الحبيب، وفي السرور الذي يصاحب عودته دليلُ قاطع على وجود موضوع خارج رأسي. بذلك يصبح الحب المعيار الموضوعي للوجود. بل أكثر من ذلك، الحب هو المعيار الذاتي للوجود. فأنا أنوجد بقدر ما أحب وبالعكس. بينما قالت الفلسفة القديمة ما لا يفكر فيه لا يوجد، تقول الفلسفة الجديدة ما ليس محبوباً لا يوجد. وبذلك يقلب فويرباخ الكوجيتو الديكارتي: «أنا أفكر إذاً أنا موجود» ليصبح «أنا أحب إذاً أنا موجود».

باختصار، إنسانية فويرباخ هي وحدة العقل والقلب التي تتقوم في واقع أن الموضوع الأساسي للقلب هو أيضاً الموضوع الأساسي للرأس، إنها تتقوّم إذا فقط في هوية الموضوع؛ الفلسفة الجديدة، بجعلها الموضوعَ الأساسي والأسمى للقلب: الإنسان، الموضوع الأخيرَ والأسمى للفكر أيضاً، فإنها تؤسس وحدة عقلية بين الرأس والقلب، بين الفكر والحياة».

من هنا وحدة الفكر والوجود ليس لها معنى وحقيقة إلا عندما ينظر إلى الإنسان، بجميع قواه وحاجاته وتطلعاته، كمبدأ وكذات لهذه الوحدة.

* * *

وفي الختام، هدفت الفويرباخية ونجحت في إعطاء الفلسفة انطلاقة جديدة. وإذا كان الوهج الهيغلي والسيطرة الأيديولوجية للماركسية، خلال أكثر من قرن من الزمن، استطاعا تنحية الفويرباخية جانباً وإبعادها عن الأنظار. فقد بدأ عصرنا يستشف الأهمية الاستثنائية لهذه الفلسفة، التي تقوم على مسافة متساوية من التحجيم المادي ومن التجريد المثالي؛ وهذا ما يظهر بوضوح في كتابات كلِ الذين درسوا فويرباخ حديثاً. والحق، إن الفويرباخية لم تُستنفد لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية. لذلك فإن متابعة القراءة لهذه الفلسفة، على ضوء المعطيات الجديدة لعصرنا، مهمّة جداً، بل ضرورية في اتجاه تخفيف معاناة من يشكّل محور هذه الفلسفة:

«الإنسان»

وشكراً

الفهرس

القسم الأول

فويرباخ «ضرورة تغيير»

القسم الثاني

فويرباخ والمنطق الهيغلي

القسم الثالث

فويرباخ: العاطفة هي الماهية الإنسانية للدين

القسم الرابع

«فلسفة المستقبل»

هذا الكتاب قراءة جديدة لفلسفة لودفيغ فويرباخ، منظوراً إليه في استقلاليته سواء تجاه سلفه هيغل أو اتجاه خلفه ماركس، يستند فيه المؤلف على كتابات فويرباخ نفسه بالدرجة الأولى، كما على آراء وطروحات كبار دارسي فويرباخ في أوروبا وأميركا.

يعتمد المؤلف طريقة المواجهة أو الحوار الحقيقي بين الفلسفة النظرية وفلسفة الإنسان، أي بين هيغل وفويرباخ، حيث إن هذا الأخير وضع فلسفته من خلال نقده لفلسفة هيغل، لذلك جاء تقسيم الكتاب إلى قسمين:

الأول دراسة تحليلية معمقة واضحة للمبادىء الأساسية في الفلسفة الأوروبية، من بارمنيدس إلى أفلاطون، إلى أرسطو، إلى سبينوزا، إلى كانط... مع التوقف مطولاً عند منطق هيغل والتأكيد على أن هوية الفكر والوجود، التي تشكل نقطة اعتزاز الفلسفة الهيغلية، لم تكن إلا هوية الفكر مع ذاته.

وفي القسم الثاني يوضح المؤلف مواجهة فويرباخ للفكر المكتفي بذاته، المنغلق على ذاته، الذي يمثله منطق هيغل، للوصول إلى الاستنتاج بأن الديالكتيك ليس مناجاة للنظرية مع ذاتها إنما هو حوار النظرية مع الواقع التجريبي. كما يعرض في هذا القسم الدروب الشائكة التي قطعها فويرباخ لتحرير الواقع من قبضة التجريد، مؤكداً أن الهوية الحقيقية للفكر والوجود مكانها الإنسان الواقعي والمحتاج الذي يشكل الموضوع الحقيقي للفلسفة.

وقد أضفت الصفة المميزة لهذا الكتاب، أي مشاركة المؤلف الوجدانية لنظرية فويرباخ الإنسانية، زخماً وحيوية لا بدّ أن تأسر القارىء.

وأخيراً، يرى المؤلف أن وعي ذات الفكرة لذاتها، كما هو الحال عند هيغل، لم يكن بلغة القلب، بلغة الأم التي تضم ابنها، لم يكن بلغة الدين الأصلي الذي ماهيته المحبة التي يريد فويرباخ الحفاظ عليها ورفعها إلى مستوى الإلهي، إنما بلغة العقل والتجريد، بلغة الفلسفة، متعاطفاً بذلك، وفي عصر «التدمير الباخوسي» الذي نعيش فيه، مع إنسان فويرباخ المحتاج والمتألم...



الناشر